MASTER NEGATIVE NO. 93-81282-4

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

AUTHOR:

BETZ, HENDRIK JOHAN

TITLE:

SPINOZA EN KANT

PLACE:

'S GRAVENHAGE

DATE:

1883

Master Negative #

93-81282-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Betz, Hendrik Johan, 1842-1905.
Spinoza en Kant. 's Gravenhage, Nijhoff, 1883.
xx, 89 p. 22½cm.

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1883.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

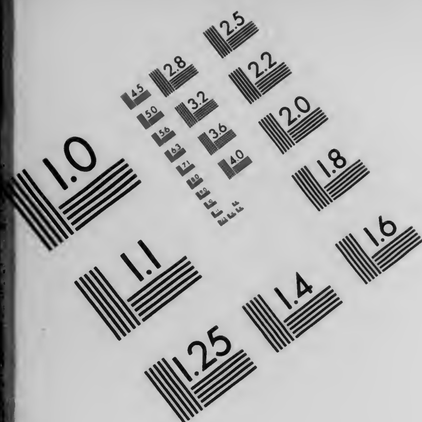
FILM SIZE: 35 mm
REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-13-93
INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

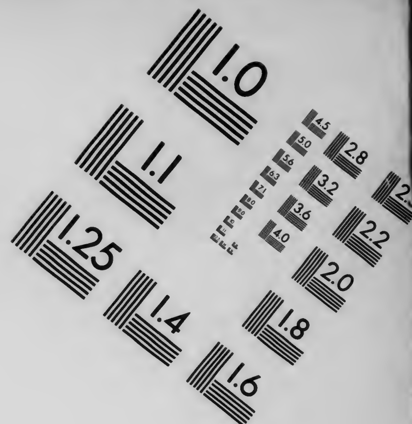


AIIM

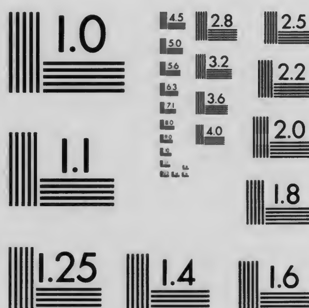
Association for Information and Image Management

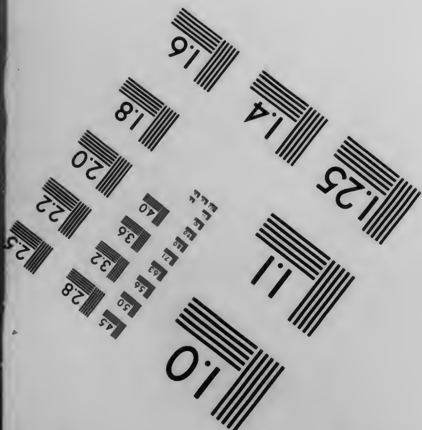
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

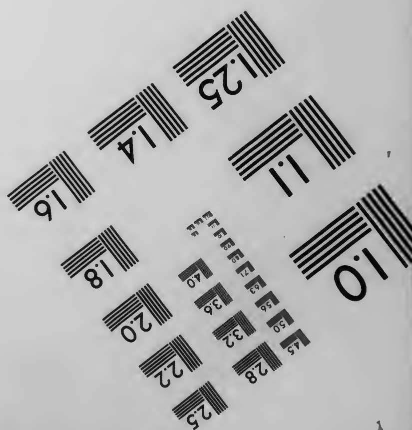




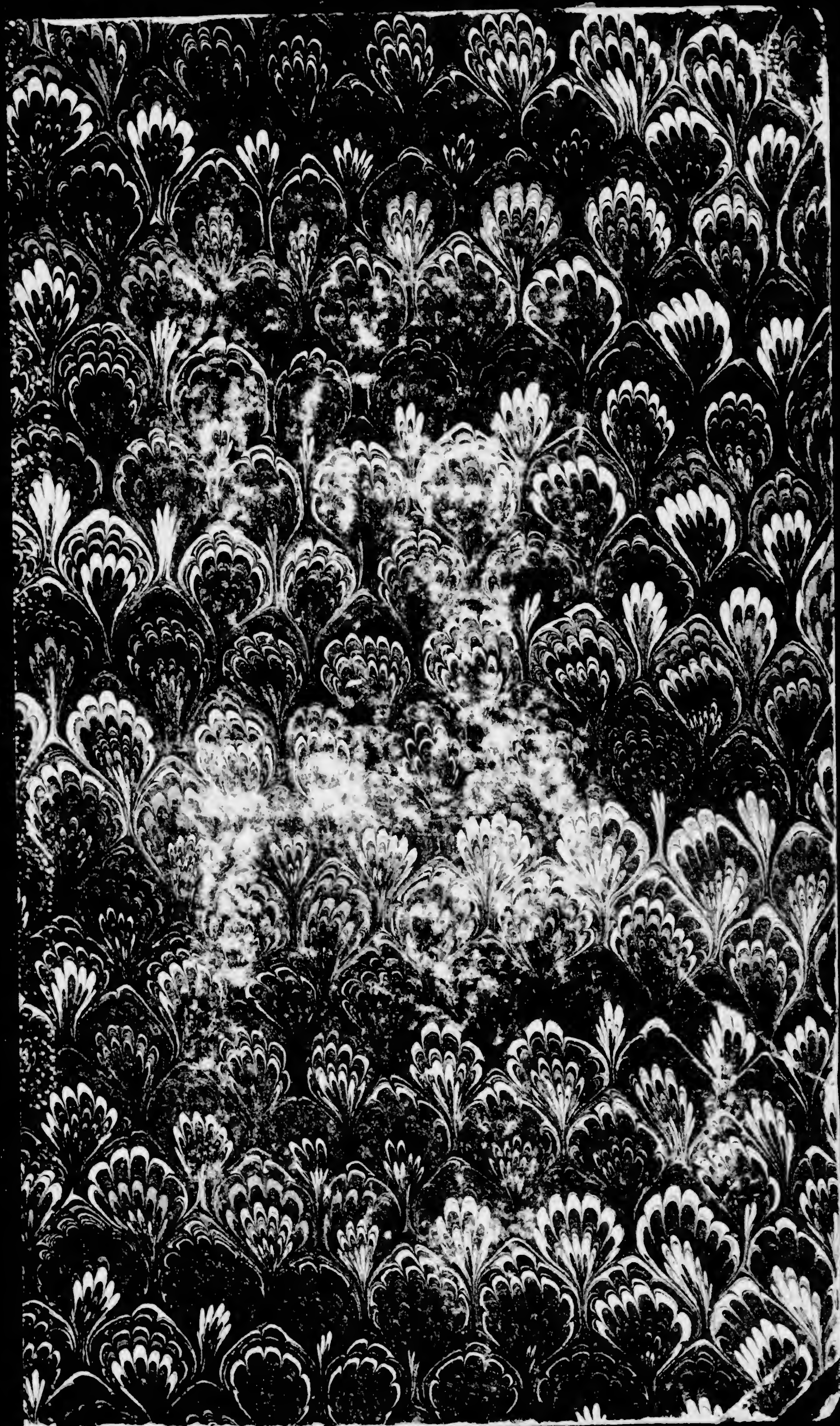








MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




B. WESTERMANN & CO.
NEW YORK
812 BROADWAY


SIGILLUM COLLEGII COLUMBIAE NOVI EBORACI
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
1754

SPINOZA EN KANT,

DOOR

D[R]. H. J. BETZ.



'S GRAVENHAGE,
MARTINUS NIJHOFF.
1883.

GEDRUKT BIJ GEBR. GIUNTA D'ALBANI, 'S GRAVENHAGE.

INLEIDING.

„Quant à la philosophie, depuis le génie de Leibnitz, et la grosse monade de Wolf, personne ne s'en mêle plus." Zoo schreef, het streven zijner onderdanen op verschillend gebied beoordeelend, Fédéric den 24sten Juli 1775 aan Voltaire. Toch was het eerste werk van Kant, den aanstaanden hervormer der wijsbegeerte, toen reeds acht-en-twintig jaren oud, en had reeds in 1770 de bekende dissertatie het licht gezien, waarmee de koningsberger denker van de leerstellige wereldbeschouwing in beginsel afscheid nam, en de kritische huldigde. Doch niet zonderlinger vergissing dan Frederik de Groote, beging Kant op zijne beurt, toen hij in 1793 over de „spruchreichen und thatleeren Zeiten" klaagde, waarin hij leefde. [1]

In 1793, Quatre-vingt treize, het groote jaar dier Omwenteling, welke hem vijf jaren later deed getuigen: „Die Revolution eines geistreichen Volks [2], die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermassen angefüllt

[1] Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taügt aber nicht für die Praxis. VI, 307 (2de uitg. van Hartenstein).

[2] O. Henne Am-Rhyn noemt haar in zijn Kulturgeschichte (VI, 1.) de „eigentlich europäische Revolution", ofschoon geheel Europa haar bestreed, en Duitschland, om daar bij te blijven, haar nog bestrijdt. Kant was eerlijker.

sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmahle unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Theilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt", u. s. w. [1]

Nu is 't mij niet onbekend, dat het werkje, waarin deze uitspraak voorkomt, uitgegeven is naar aanleiding van het belachelijk Königliches Rescript van 12 October 1794. De opvolger van Frederik de Groote beschuldigde er Kant in, door zijne wijsbegeerte de Schrift en het Christendom aan te randen, en toonde dus niet van oordeel te zijn: „hier mus ein jeder nach seiner Fasson Selig werden". [2] Meer bepaaldelijk zou Kant's Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft bedoelde strekking hebben. „Wir haben Uns" — heette het in 't Rescript — „zu Euch eines besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt." [3] Hoe Kant over deze landsvaderlijkheid dacht, kan men lezen in § 49

---

[1] Der Streit der Facultäten; 2°. Abschnitt, § 6. (VII, 399).

[2] Intusschen gaan we vooruit. Wolff werd gebannen, en met de galg bedreigd indien hij terugkeerde. Kant kreeg een landsvaderlijke vermaning. Doch de tegenwoordige koning van Pruisen bepaalt zich tot uiting van den „wensch", dat zijn officieren — ik heb er een zwager onder — hun huwelijk kerkelijk inzegenen, en hun kinderen doopen laten. Mocht nu zijn opvolger tot het inzicht geraken, dat zelfs het uiten van dien „wensch" niet te pas komt, dan waren we op weg, om aan eene vereeniging met Duitschland ten minste het denkbeeld eener geestelijke mésalliance niet meer te hechten. Van een huwelijk uit liefde is natuurlijk geen spraak. Doch verkiezen wij ons niet weerbaar te maken, dan zou een mariage de raison ten slotte onvermijdelijk kunnen zijn. Dat de algemeene dienstplicht dan toch, maar niet ten bate van Neêrland, ingevoerd, en het luidruchtig Binnenhof een stil, provinciaal pleintje werd, ligt voor de hand. En een querelle d'Allemand is spoedig gevonden; 't zij over Nieuw-Guinea, 't zij over zalm, 't zij over de troonopvolging, 't zij over iets anders.

[3] VII, 324.

zijner Rechtslehre, waar zij „als die am meisten despotische [Regierung] unter allen, (Bürger als Kinder zu behandeln)" gebrandmerkt is.

Doch een man als Kant wreekt zich over zulk eene behandeling niet door een ongemeende lofspraak op de fransche Revolutie, en laat hij zich in 1798 over haar uit op de wijze, als we hoorden, na in 1793 zijn tijdgenooten verweten te hebben, dat zij meer praatten dan handelden, zoo blijkt, hoe op staatkundig gebied groote wijsgeeren zich soms even sterk vergissen als groote vorsten op wijsgeerig. Dat minder schrandere menschen dan de koninklijke briefschrijver aan Voltaire, met hun oordeel dubbel voorzichtig moeten wezen, volgt daar van zelf uit. Wie onzer zou durven zeggen, wat bezig is, zich te ontwikkelen, al schijnt uit de overal heerschende spraakverwarring te blijken, dat het een of ander bezig is, zich baan te breken?

De ijver, waarmeê de kerkelijke partijen de openbare school bestrijden, is een heugelijk verschijnsel, want het sluit de erkenning in van haar onmacht om volwassenen door redeneering te overtuigen. Niet verblijdend daarentegen is de vrees, welke de klerikalen sommigen hunner tegenstanders inboezemen, want zij sluit twijfel in aan de onvermijdelijke zegepraal van de vrijzinnige beginselen — met of zonder artikel 194.

Die beginselen brengen echter mede, dat hun voorstanders ze aanvaard hebben, niet als een leus, maar op grond van eigen onderzoek; niet als een wapen tegen bepaalde personen of richtingen, maar als de uitkomsten van eigen kritiek. Vrijzinnig is hij, die kritiek oefent, onverschillig wat zijn kritiek hem oplevert. Onvrijzinnig daarentegen is de man, die van kritiek zich onthoudt, en den kritischen geest in anderen doodt, b. v. door op de lagere school hetzij den Bijbel, hetzij de werken van Spinoza, of Büchner's Kraft und Stoff in te voeren. Want over al die geschriften is aan kinderen een zelfstandig oordeel onmogelijk, en 't gezag, er aan toegekend, werkt, juist als louter gezag, verstompend. Vrijzinnig is hij, die slechts van zelfstandig oordeelen heil verwacht, niet omdat hij meent, dat zijne overtuigingen van een zelfstandig oordeel niets te duchten hebben, maar omdat hij ten allen tijde bereid is, zijn overtuigingen prijs te

geven, zoo ze door kritisch onderzoek valsch blijken. Wat men de rede noemt, is niets dan het onbevooroordeeld denken, en de vrijzinnigheid kent geen ander onherroepelijk besluit dan het besluit om onbevooroordeeld te denken, al moest dit ons ten eeuwigen dage onvoldaan laten. De vrijzinnige rekent tegen Protestantisme niets veilig dan het onbevooroordeeld denken. Vrijzinnig te zijn is dan ook niet een, of elk, geloof te verwerpen, maar niet te begrijpen, wat geloof is, en, waar het weten te kort schiet, den moed te hebben, een openhartige belijdenis van onkunde af te leggen.

Vrijzinnig is wat Renan in de Revue des deux Mondes van 1 November '82 op bladzij 16 schreef: „Les gens du monde qui croient qu'on se décide dans le choix de ses opinions par des raisons de sympathie ou d'antipathie s'étonnent certainement du genre de raisonnemens qui m'écarta de la foi chrétienne, à laquelle j'avais tant de motifs de coeur et d'intérêt de rester attaché. Les personnes qui n'ont pas l'esprit scientifique ne comprennent guère qu'on laisse ses opinions se former hors de soi par une sorte de concrétion impersonnelle, dont on n'est en quelque sorte que le spectateur." Dit beeld is treffend juist. Maar de „gens du monde" hechten aan hun persoontjes te veel gewicht, en begrijpen niet, dat er menschen zijn, die liever elken dag ongelijk bekennen, dan het wetenschappelijk onderzoek met de weêrlegging hunner dwalingen op te houden. John Stuart Mill was er, ook volgens professor Spruyt [1], zoo een. Ik hoop van harte, dat zijn voorbeeld gevolgd worde.

Om toe te stemmen, dat wij, Hollanders, zoo vrijzinnig zijn als we beweren, zou ik vooraf weêrlegd moeten zien wat prof. A. Pierson op bladzij 81 zijner Levensbeschouwing [2] schreef: „In geheel den geestelijken dampkring, waarin ons vaderland leeft, is iets, dat schijnt te zeggen: geene bezwaren, geen al te diep gaande kritiek,

[1] Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen. Leiden, 1879. Bladzij 273.

[2] Haarlem, 1875.

geen ontnuchteringsproeven, de dingen niet juist zien zoo als ze zijn, en zoo dit al, toch niet noemen bij hun naam." Dit is vrijzinnig gedacht, en even vrijzinnig is de rondborstige betuiging van onkunde op elk ander gebied dan dat der ervaring, onlangs door den heer Pierson in zijn Wijsgeerig onderzoek [1] afgelegd.

Ware de binnenlandsche staatkunde van een klein land in onze internationale dagen het aangelegenste, wat bestaat, en de vraag, wie hier tijdelijk aan het roer, of bij 't miswijzend kompas zijn, of komen kunnen, van overwegend belang; het doen en laten onzer volksvertegenwoordiging — aangenomen, dat zij dien naam wezenlijk verdient — zou het gewichtigste zijn, waar een denkend Noord-nederlander zich meê bezig te houden heeft. Thans is dat het gewichtigste niet, en boezemt b. v. de lijdensgeschiedenis der wet op het hooger onderwijs ons een zeer beperkte mate van belangstelling in. Of er eene faculteit der godgeleerdheid bestaat, dan wel eene faculteit der godsdienstwetenschap, laat ons tamelijk koel. Wij wenschen te vernemen, of de godsdienstwetenschap godgeleerdheid denkbaar acht, en hoe zij oordeelt over de uitspraak van den heer Pierson omtrent vroegere „wanbesteding van 's lands penningen" aan Theologia naturalis [2]. Of er bestaat eene faculteit der letteren, dan wel eene faculteit der letteren en (bespiegelende) wijsbegeerte, en of de minister deze laatste eerst vergeten had, is ons om 't even. Zoolang wij niet weten, in welk opzicht bespiegelende wijsbegeerte van natuurlijke, immers niet geopenbaarde, godgeleerdheid verschilt, laten wij in het midden, of wellicht ook haar onderwijs op „wanbesteding van 's lands penningen" neêrkomt, en is 't ons eenerlei, tot welke faculteit een hoogleeraar in de bespiegelende wijsbegeerte behoort. De penningen is het land in ieder geval kwijt. De onkritische, en zelfs kritieklooze wijs, waarop de geheele zaak behandeld is, maakt voor een vrijzinnig mensch de begeerte om er wijs uit te worden bizonder klein. Die begeerte wordt niet grooter wanneer hij bespeurt, dat, nevens de geschiedenis der wijsbegeerte, de metafysika onderwezen wordt — de

[1] Deventer, 1882.

[2] Eene levensbeschouwing, bladzij 83.

metafysika, niet de geschiedenis der metafysika; noch wanneer hij de zielkunde tot de faculteit der letteren en wijsbegeerte, de zedekunde tot de faculteit der godgeleerdheid gebracht ziet. Doch waarschijnlijk laten mijn eigen faculteiten te wenschen over.

„In mijne schatting is Kant, hetgeen Aristoteles gedurende de middeleeuwen was: Philosophus. Niet een wijsgeer, maar de wijsgeer, tout court.” Aldus, nog niet lang geleden, mr. J. A. Levy [1]. En weinige maanden later stelt prof. Moleschott, wien de heer v. Vloten de tweede uitgaaf van zijn Benedictus de Spinoza opdroeg, tegenover die uitspraak de zijne, verklaart hij „Baruch Spinoza den grootsten der wijsgeeren” [2]. De hoogleeraar Spruyt, overtuigd Kantiaan, en vurig bestrijder van Spinozisme en Empirisme, smaakt het twijfelachtig voorrecht van instemming te vinden bij held v. d. Mey [3], terwijl een man, in wijsgeerig onderzoek zoo doorkneed als de hoogleeraar A. Pierson, partij kiest tegen Kant, en voor Empirisme en Spinozisme, „die onderling in [zijn] oog veel grooter verwantschap hebben dan menig een vooralsnog wellicht bereid is toe te geven” [4]. Ook prof. v. Vloten spreekt over den toch zoo revolutionnairen Kant zelden anders dan als ware hij, met Spinoza vergeleken, een reactionnair op wijsgeerig gebied. Elders weêr zweert men bij Kant, en worden denkbeelden verkondigd, die mij veel minder kantiaansch voorkomen dan het Naturalisme, 't welk de heer v. Vloten ons als gelouterd Spinozisme aanprijst.

Dat in een land, waar, op alle sporten van de maatschappelijke ladder, zoo sterk, of ten minste zoo ijverig getheologiseerd wordt als in het onze, de belangstelling in wijsbegeerte gering zou wezen, durf ik niet volhouden. Maar dat, ware zij inderdaad gering, het verbijsterende zulker tegenstrijdige beoordeeling van groote denkers daar aanleiding toe gegeven kan hebben, komt mij niet twijfelachtig voor. Kunnen scherpzinnige mannen zoo verschillend oordeelen, het onderwerp, waar hun oordeel betrekking toe heeft, loopt gevaar, velen te duister voor te komen om zich er meê in te laten. Bij oppervlakkige beschouwing is dit zeker het gemakkelijkst. Doch een nauwkeuriger onderzoek kon wel eens aan den dag brengen, dat het niet zoo bijster gemakkelijk is, sommige vragen stelselmatig te ontwijken, maar wij, juist daardoor, in een op den duur hoogst afmattend geredekavel vervallen.

[1] Eeds- en staatsgeknutsel. 's Gravenhage, 1882. Bladzij 33.
[2] De Gids van Augustus '82. Bladzij 33.
[3] Het aardsche heldendom. Nijmegen, [1881]. Bladzij 67.
[4] Wijsgeerig onderzoek. Bladzij 3.

't Was eene meer vinnige dan zaakrijke kritiek des heeren Spruyt in de Gids van April '76, welke mij noopte, door nadere kennismaking met Kant te trachten naar dat juist besef van de strekking zijner denkbeelden, waaraan 't mij scheen te haperen. Om die denkbeelden zoo goed mogelijk te leeren verstaan, heb ik de moeite genomen, geen letter van Kant ongelezen te laten. 't Zou dwaasheid zijn, te beweren, dat ik er niets — zelfs geen jargon — meê geleerd heb. Maar dat hetgeen ik er meê geleerd heb den verrichten arbeid ten volle loont, kan ik niet zeggen. Ten minste, wat de vraag betreft, om wier beantwoording 't mij te doen was, ben ik geensins tot andere gedachten gebracht. Over het geschrift, waarin ik die gedachten uiteenzette, spreek ik niet dan om er van te erkennen, dat de vorm zeer slecht was, en de inhoud beter had moeten zijn.

Onderstel, ik bezit een geweer, waar ik op de jacht meer meê schiet dan iemand anders, en bij herhaling mijn leven meê redde. Natuurlijk zal ik op dat geweer gesteld zijn, en er grooter waarde aan hechten dan aan de vuurwapenen van anderen. Onderstel nu verder, dat een kritisch mensch mij zeggen komt: uw geweer is op zich zelf niet veel bizonders; gij schiet er voortreffelijk meê, doch dit ligt hoofdzakelijk aan u; het geweer schiet niet, maar gij schiet met het geweer, en in het schieten legt gij dus iets van u zelven, dat van het geweer niet afhangt. Het spreekt van zelf, dat ik, en ieder in mijne plaats, antwoorden zou: mijn doel is goed te schieten, en dit doel bereik ik; laat dat nu aan het geweer te danken zijn, of aan mijne vaardigheid, of aan mijne vaardigheid in verband met de eigenschappen van het geweer, dit is mij, om u de waarheid te zeggen, voor mijn doel volmaakt onverschillig. Mocht gij daarentegen willen

beweren, dat uwe vaardigheid u in staat stelt, zonder geweer iets veel beters te verrichten dan ik met mijn geweer doe, zoo neem ik de vrijheid, dit te betwijfelen, tot tijd en wijle gij mij er blijk van gegeven zult hebben.

Met de leer, volgens welke de ervaring de eenige bron onzer kennis is, staat het niet anders. Ik wensch mij aan de ervaring te houden, wijl deze bruikbare uitkomsten oplevert, en ik elders naar bruikbare uitkomsten te vergeefs zoek. Nu wordt mij met de meeste plechtigheid verzekerd: ervaring is meer dan waarneming; gij moet uw waarnemingen vergelijken, schiften, kortom, behalve uw zintuigen ook uw verstand gebruiken. Op mij hebben soortgelijke uitspraken altijd een des te ongunstiger indruk gemaakt, naarmate zij met meer zelfbehagen verkondigd werden. Vraag den eersten natuuronderzoeker den besten, of hij meent, zijn verstand niet noodig te hebben; of hij b. v. van oordeel is, zonder vergelijking van de voorwerpen zijner studie ervaring te kunnen bekomen, en gelooft, dat die vergelijking in die voorwerpen schuilt. Heeft de man van kritische wijsbegeerte nooit gehoord, hij zal u hartelijk uitlachen, en u te kennen geven, zijn tijd nuttiger te kunnen besteden dan aan de beantwoording zulker vragen. Heeft hij zich met kritische wijsbegeerte wel ingelaten, hij zal misschien niet lachen om de vraag als zoodanig, maar denkelijk wel om haar voortdurende herhaling, en u afschepen met de woorden van Kant: „Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft, auch ohne alle diese subtile Deduction ganz sicher und gut" [1].

Zijn wij tot ervaring bepaald, ja of neen? Volgens Kant zijn wij het ongetwijfeld, en de heer Spruyt spreekt het niet tegen. „[Wij zijn], ondanks al onze apriorische wijsheid, in onze wetenschap beperkt tot datgene, wat de ervaring ons over de natuur en den mensch wil toonen", lees ik op bladzij 194 zijner reeds aangehaalde Proeve. Wij zijn tot ervaring bepaald — „in onze wetenschap". Ja wel, in onze wetenschap; dat bedoel ook ik. Doch iedereen, die aan zijn tijd waarde hecht, moet nu verlangen: òf het bewijs te hooren, dat Kant

[1] Prolegomena, § 44.

ten dezen ongelijk had; òf te zien handelen overeenkomstig zijn leer. Hoe ervaring tot stand komt, kan mij op zich zelf niet veel schelen; niet meer b. v. dan de oplossing van het vraagstuk, in welke mate 't geen ik met mijn geweer verricht aan het geweer te danken is, of aan mij. Ik kan mij tot op zekere hoogte begrijpen, dat anderen in zulke vraagstukken grooter belang stellen dan ik; maar wanneer iemand zich er over opwindt, kan ik niet nalaten te betwijfelen, dat zijn belangstelling van zuiver wetenschappelijken aard is. Nu vind ik de wijze, waarop Kant door vriend en vijand besproken wordt, niet zelden hartstochtelijker dan mij door louter wetenschappelijke belangstelling in het wezen der ervaring verklaarbaar schijnt, en ik vermoed daarom, dat met dit wezen der ervaring nog geheel andere vragen gemoeid zijn. In dit vermoeden word ik gesterkt door de volgende woorden van Kant, aan zijne zoo even aangehaalde onmiddellijk voorafgaande: „Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des Verstandes, wenn unsere Absicht auf nichts Anderes, als blose Naturerkenntniss, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft" u. s. w. Had de heer Spruyt indertijd eenvoudig willen bewijzen, dat ik ervaring aanprees zonder recht te vatten, wat onder haar te verstaan valt, hij zou later toch al licht eens hebben kunnen zeggen, of hij bij dat oordeel bleef. Doch van zijne vreugde over den eenen zondaar, die zich bekeert, heb ik niets bespeurd, zoodat ik vrees, dat mijn bekeering hem niet geheel voldoet. Wat ontbreekt er dan aan? Ik heb toch zoo eerlijk beleden, dat er in onze ervaringskennis van alle waarneming onafhankelijke bestanddeelen liggen, en dezen voor haar even wezenlijke vereischten zijn als de waarnemingen. Is dit echter ontoereikend, dan behoeft men over die bestanddeelen ook niet zooveel drukte te maken, want ik mijnerzijds ben niet onnoozel genoeg om mij te laten opdringen, dat uit kritische ontleding der ervaringskennis de mogelijkheid eener hoogere kennis noodzakelijk volgt. Voor het doeltreffend gebruik der ervaring is haar ontleding niet nuttiger dan de ontleding van het lichaam het is voor de lichaamsverrichtingen. De grootste ontleedkundige kan aan slechte spijsvertering

lijden, en omgekeerd zijn Edison's uitvindingen, naar mijn beste weten, niet aan de rechtzinnigheid zijner denkbeelden over het a priori toe te schrijven. In mijne schatting is — niet de erkenning van, maar — de ingenomenheid met dit a priori dan ook altijd een verdachte omstandigheid. Niet minder verdacht nochtans is het mij wanneer ik zie, dat anderen het op een bitteren toon bestrijden. Want in de onderstelling, dat men zich zonder bijoogmerk aan de ontleding der ervaringskennis wijdt, ontgaat het mij, in welk opzicht het al dan niet aangewezen worden van aprioristische bestanddeelen iemand aangenaam zijn kan, of onaangenaam. Ik acht zulke gemoedsaandoeningen met ware wetenschappelijkheid in strijd, en beweer, dat op zuiver wetenschappelijk gebied voldoening niet verkregen wordt door hetgeen men vindt, maar enkel en alleen door het feit van het vinden zelf. Aan niets dan ervaring denkende zeg ik met prof. Pierson: „Als er geen ervaring mogelijk is zonder „„eine ursprungliche synthetische Einheit der Apperception"", het zij zoo! Blijkt het morgen, dat zij wel mogelijk is zonder die voorwaarde, dan zal ik het mij niet aantrekken" [1].

Zeker niet — zoolang wij uitsluitend aan ervaring denken. Aan niets anders denkende ben ik tevreden met hetgeen ik door ervaring vind, en laat de vraag mij koel, of ervaring al dan niet door middel van eenig a priori tot stand komt. Deze koelheid geeft ons het niet te versmaden voordeel van steeds bereid te zijn, het werkelijk gevondene te aanvaarden, wat den strijd belangrijk bekort. Doch de noodlottige neiging, het eene liever te vinden dan het andere, bemerkbaar uit de gemoedsaandoeningen, die bepaalde vondsten opwekken, dreigt hem tot in het onbepaalde te verlengen.

Deftige menschen spreken wel eens van 't zoeken van troost in de wijsbegeerte. Mocht de bedoeling wezen, door wijsgeerig onderzoek zich te verpoozen van de niet steeds even belangwekkende gedachten- of althans woordenwisseling in de alledaagsche samenleving, dan durf ik er niet voor instaan, dat men zijn doel bereiken zal. 't Is waar, ik onderzocht zeer weinig. Maar dit weinige heeft den lust

[1] Wijsgeerig onderzoek. Bladzij 121.

naar meer niet aangewakkerd, en het vermoeden gewekt, dat de geheele wijsbegeerte neêrkomt op een dobberen tusschen het Absolute, waar we niets meê beginnen kunnen, en het oneindig kleine, waar we evenmin iets meê beginnen kunnen; een ronddolen langs de uiterste grens van het kenbare; kortom, op datgene, wat Royer-Collard, meen ik, genoemd heeft: „puiser l'ignorance à sa source la plus élevée." Ik spreek hier niet van die wijsbegeerte, welke geschiedenis der wijsbegeerte, en daarmeê loutere geleerdheid, letterkunde, grieksche vooral, geworden is; maar van eene zoodanige, die beoefend wordt in de hoop, dat zij ons negentiende-eeuwsch inzicht verhelderen zal. Ik heb eens een boekje gelezen over de bloedvergiftiging, die het gevolg is van den beet van dolle honden. [1] Het was 54 bladzijden groot, en bevatte, behalve de opmerking, dat de ziekte nog steeds een der „scandala medicorum" is, 198 aanhalingen o. a. uit hebreeuwsche, grieksche, indische, perzische en arabische schrijvers, die er allen te zamen even weinig van geweten bleken te hebben als wij. Ik geloof bijna, dat een enkel middel tegen de ziekte ons nuttiger geweest ware dan de 198 citaten.

De hoogleeraar Spruyt zal waarschijnlijk van de tegenovergestelde meening zijn. Het kenschetsende van dezen geleerde is niet zijn ingenomenheid met de Grieken, maar zijn ingenomenheid tegen „den gezonden Griek." Deze beklagenswaarde Griek is de Griek, door Sokrates nog niet „voor goed" in zijn onkritische „tevredenheid" gestoord [2], nog niet gewikkeld in allerlei kritische vragen, van welke met name die omtrent de wijze „„hoe men behoort te leven"" nog even onbeslist is als ten dage, toen Socrates haar aan Callicles stelde". [3] Menigeen zou daar aanleiding in vinden, ontevreden te worden over eene wijsbegeerte, die over de tevredenheid van „den gezonden Griek" ontevreden is. Menigeen zou vragen, of de vraag, hoe „men" behoort te leven, wel een gepaste vraag is. Ik wil hopen, dat Sokrates geleefd heeft zooals hij dacht, dat hij behoorde te leven, en ik wenschte

[1] K. F. H. Marx. Ueber das Vorkommen und die Beurtheilung der Hundswuth in alter Zeit. Göttingen, 1872.

[2] De Gids van Maart '82. Bladzij 486.

[3] Proeve. Bladzij 208.

te kunnen zeggen, dat ik altijd geleefd heb zooals ik dacht, dat ik behoorde te leven. Meer is van niemand te vorderen. Doch dat het oordeel over de wijze, die als behoorlijk gelden moet, onder meer van onze kennis afhangt, en dus bij verschillende personen noodzakelijk verschilt, is gemakkelijk in te zien, ten minste voor wien zijn kennis niet poogt af te leiden uit begrippen, maar tot kennis tracht te geraken door zijn waarnemingen in begrippen op te nemen.

De heer Spruyt, die, om te weten, hoe hij behoort te leven, noodig heeft te weten, hoe „men" behoort te leven, en dit niet weet, zal dienen toe te stemmen, dat hij niet weet, of hij zich ooit behoorlijk gedragen heeft. Dat deze onzekerheid hem ontevredenheid baart, is geen wonder. Doch de heer Spruyt maakt van den nood een deugd, en beschouwt zijn kritische ontevredenheid, zijn beredeneerd Pessimisme, als iets Faust-achtigs, als een bewijs van de aristokratie zijns geestes. Op die manier wordt hetgeen een gezond mensch voor een kwaal zou houden, een troostgrond van denzelfden aard als die, welke Sir Leicester Dedlock, Baronet, in zijn jicht een familiejicht deed genieten.

De hoogleeraar Spruyt kan over wijsbegeerte spreken op een toon, alsof alles des te beter worden zou naarmate haar beoefening toenam, en de leer der Boeddhisten over het wijsgeerig ademhalen [1] kon best van hem afkomstig zijn. Toch brengt hij uit zijn kritischen smeltkroes niets meer te voorschijn dan ervaring en rede, evenwel zonder dat blijkt, of ervaring geen rede vereischt, en of die rede voor iets meer of iets anders te gebruiken is dan beoordeeling, schifting, rangschikking enz. van gegevens der zinlijkheid, m. a. w. het bekomen van ervaring. Trouwens, dit is in zekeren zin van minder gewicht. Laten ervaring en rede twee kenbronnen zijn, laten waarneming en rede in haar onderling verband onze eenige kenbron wezen, die bron vloeit, of die bronnen vloeien onafhankelijk van alle wijsbegeerte ter wereld. De menschen, daar wringt de schoen, beginnen van wijsbegeerte hun bekomst te krijgen, en 't is hun nauwelijks kwalijk te nemen wanneer men ziet, hoe steeds dezelfde vraagstukken op nieuw gesteld, maar

[1] Zie prof. Kern's Geschiedenis van het Buddhisme in Indië. Haarlem, 1882. Bladzij 403.

nooit opgelost worden. Ik ontken niet, dat er iets dichterlijks in steekt, „bij 't opgaan van de zon" met „Willem aan een bron" te zitten. Maar later op den dag wordt het misschien zaak, eens een wandeling te maken langs de beek, die uit de bron ontspringt; langs de rivier, waar de beek zich in uitstort; en tot aan den onafzienbaren oceaan, waar de rivier zich in verliest.

Er is echter eene opvatting, volgens welke ieder denkend mensch, juist in die hoedanigheid, met wijsbegeerte zich afgeeft.

Wijsbegeerte is dan zooveel als denken, en dit kunnen wij bezwaarlijk nalaten, ook al wilden we. Brengt ons denken ons nu tot onoplosbare vraagstukken, dan moeten wij de reden hunner onoplosbaarheid door nadenken pogen te ontdekken, en ze verder laten rusten. Ongelukkigerwijs strijdt dit met de eischen van veler gemoed. Ten minste, zoo gis ik, daar 't mij onverklaarbaar is, waarom het denken niet met kalmte afscheid zou kunnen nemen van vraagstukken, welker onoplosbaarheid het begrepen heeft. Voor het denken hebben die vraagstukken alle belang verloren, en 't karakter van foltertuigen gekregen. Slechts voor het gevoel kunnen zij, naar het schijnt, iets aantrekkelijks behouden hebben, en juist dit gevoel, tot bewijzen onbekwaam, pleegt door de warmte zijner pleidooien hun gebrek aan afdoendheid te willen vergoeden.

Eveneens op rekening van (begrippen vervangend, en dus misplaatst) gevoel stel ik het vuur, waarmeê men zich zelven naar dezen, zijn tegenstander naar genen grooten denker noemt, en daarbij op hetgeen men staande houdt of loochent veel minder let, dan een objectief, wetenschappelijk onderzoek vordert. Voor zoodanig onderzoek toch is het geheel onverschillig, of een juiste stelling van Kant afkomstig zij, dan wel van Spinoza, aangezien het enkel en alleen om juiste stellingen te doen is. Voor het gevoel daarentegen is het veel gewichtiger, hoe iemand zich heet, Kantiaan of Spinozist, als deed het tot de waarde zulker groote mannen iets af, naar wien hunner personen van minder kaliber zich noemen. Doch er zijn menschen, die zelfs het krediet van onzen lieven Heer wanen op te houden door de verklaring, dat zij aan hem gelooven. Het ideaal aller ge-

dachtenwisseling ware, dat ieder zijne meening zeide, zonder zich ooit op iemand te beroepen, of zich naar iemand te heeten. Van dit ideaal is de werkelijke toestand het tegendeel. Men noemt zich Spinozist, Kantiaan, enz., maar neemt de vrijheid, van Kant, van Spinoza, enz., te verwerpen, wat men onhoudbaar acht. Op die wijze maakt men Kant tot den eenigen Kantiaan, Spinoza tot den eenigen Spinozist, en komt men in het zonderlinge geval, zoogenoemde Kantianen te ontmoeten, die beweren, Kant beter te verstaan dan hij zelf het zich deed; personen, die er rond voor uitkomen, den grondslag van Spinoza's gedachtenloop gewijzigd te hebben, en toch bij voortduring Spinozisten heeten willen.

In het derde deel zijner Geschiedenis van het Roomsch-Katholicisme [1] verhaalt prof. A. Pierson ons, hoe Pelagius, in 't jaar 415, de ergernis eener Kerkvergadering opwekte door de vraag: „Wat gaat mij Augustinus aan?" Die Pelagius is een man naar mijn hart, al had hij nooit iets meer gezegd. Werd het algemeen gebruik, zich 's ochtends bij het opstaan ernstig de vraag te stellen: wat gaat mij Augustinus aan? wij zouden waarschijnlijk sneller vooruit komen dan tot nog toe het geval was. Wat gaat mij Spinoza, wat Kant aan? Heb ik gelijk in strijd met Kant of Spinoza, zij zijn er niets minder om. Heb ik gelijk in overeenstemming met hen, des te beter voor mij. Doch heb ik ongelijk, dan blijf ik ongelijk hebben, al kon ik mij beroepen op den bijval aller wijsgeeren sinds de dagen van Thales van Milete, den „eersten" wijsgeer, die natuurlijk een Griek was, en even natuurlijk een Hindoe zou geweest zijn, had men het sanskrit vroeger dan het grieksch gekend.

Lees het zoo even vermelde boek van den heer Pierson; lees de overige werken over De voornaamste godsdiensten — het kruis, de halve maan, en de steenen tafelen op den stempelband zijn in hun „isolement" onbetaalbaar; lees de Hibbert-lectures; en gij maakt kennis met denkbeelden, waarvoor menschen gedood hebben en gestorven zijn, doch waarvan gij thans ternauwernood beseft, hoe ze in der menschen gedachte ooit konden opkomen, ja

[1] Haarlem, 1881. Bladzij 28.

zich er in bestendigen tot den huidigen dag. Hebben de natuurmythen wellicht de schuld? Zeg ik: de zon is opgegaan, en verspreidt een levenwekkende warmte, dan ben ik een koud, prozaïsch mensch. Zeg ik daarentegen, altijd van de zon sprekende: de Heer is opgestaan, heeft de duisternis overwonnen, en den dood te niet gedaan; dan ben ik misschien dichterlijk, doch loop ik gevaar, een nieuwen godsdienst te stichten, en aanleiding te geven tot een eeuwenlangen strijd over den diepen zin mijner woorden. Nu is het mogelijk, dat ten slotte deze of gene geleerde er den hoogst nuchteren zin van ontdekt; 't geen dan weêr aanleiding geven zal tot een strijd over de vraag, of hij gelijk heeft. Maar al die strijd ware voorkomen, al de scherpzinnigheid, er aan vermorst, zou gestrekt hebben tot voortschrijding op de baan, in plaats van tot baaneffening, had ik mij wat minder poëtisch uitgedrukt, en aan 't natuurwetenschappelijk denken mij gehouden, waar de „eerste" wijsgeer meê begon, en de laatste wijsgeer meê zal dienen te eindigen. De „gezonde" Thales was een „natuurfilosoof".

Wat gewoonlijk onder den naam wijsbegeerte doorgaat is voor de helft een verzameling van wanbegrippen, voor de weêrhelft een plechtstatig pleidooi over hetgeen behoort te geschieden, maar deels ook zonder dat pleidooi reeds geschiedt, deels ondanks alle pleidooien niet geschiedt. Neem de beste wijsbegeerte van allen, de kritische. Wat beweert zij te doen? Begrippen te bepalen. De huisvrouw, die 's morgens haar keukenmeid gelast, voor het middagmaal van dien dag biefstuk, aardappelen en slaboontjes te koopen, onderstelt, dat het algemeen begrip middagmaal aan haar gedienstige bekend is, en bepaalt nu het middagmaal van een bepaalden dag nader als een zoodanig, 't welk uit biefstuk, aardappelen en slaboontjes [1] saâmgesteld is. Zou men gelooven, dat het uitstekend toebereid kan wezen, al hebben mevrouw noch de meid van begripsbepaling nooit gehoord? En zou men gelooven, dat personen, die het in kritische wijsbegeerte zeer

[1] Vroeger princesseboontjes. De Patriotten konden, naar het schijnt, het begrip van een smakelijk voedsel met het begrip van iets zoo verwerpelijks als een princes niet verbinden. Zie: dr. J. Hartog. De patriotten en Oranje. Amsterdam, 1882. Bladzij 211.

ver brachten, van sommige begrippen nog steeds bepalingen geven, in deugdelijkheid niet halende bij vermeld onkritisch voortbrengsel der kookkunst? Of is dit misschien zoo onkritisch niet als het schijnt? Ligt in het begrip van garen biefstuk soms het begrip opgesloten van biefstuk, die op bepaalde wijs toebereid is? Ik zou het wel denken, en vind het zaak, af en toe eens een platheid te stellen tegenover de opgeblazenheid, welke de meest gewone dingen voor anderen duister maakt, om hen in den waan te brengen, heel wat bizonders te zijn. Ieder, die zegt: dit of dat is zus of zoo, houdt zich bezig met begripsbepaling, en begripsbepaling kritische wijsbegeerte te noemen is dan ook slechts een blijk van onwil om aan de geheele wijsbegeerte, als afzonderlijke wetenschap, de bons te geven. Toch ben ik overtuigd, dat het kritisch denken er bij winnen moet, want de wijsbegeerte heeft nu eenmaal zulk een slechten naam, dat de meesten, vrees ik, liever verklaarden, niet kritisch te denken, dan in dit denken een wijsgeerig streven te erkennen. Een — tot zijn genoegen, waarschijnlijk — nog ongebalsemd man van beteekenis hoorde ik zeggen, niet voornemens te zijn, het W ij s g e e r i g o n d e r z o e k van prof. Pierson te lezen, behelzende dit in zijne schatting „natuurlijk het oude gezanik over begrippen". Alsof hij daarmeê iets anders zeî dan: in mijn begrip van begripsbepaling ligt dat van gezanik opgesloten; een begripsbepaling nochtans, die niet voor iedereen bindend is, en kritiek vereischt. 't Doet mij denken aan het meisje, 't welk het op school zeer ver gebracht had in de aardrijkskunde, doch niet wist, dat de binnenplaats harer woning een deel was van de oppervlakte der aarde [1]. En dan het Purisme! Man, vrouw, kind zijn geen germanismen; neêrschrijven, inwerking, zich vatten, enz., wel. Waarom? — want ik spreek het niet tegen.

Begrippen bepalen wij ons leven lang, en in dien zin zijn wij derhalve allen wijsgeeren. Doch is dit zoo, dan moest niemand zich ter onderscheiding van anderen aldus noemen, noch op leeken met minachting neêrzien, noch zich inbeelden, als wijsgeer den teugel in handen te hebben, waar der menschen doen en laten meê bestuurd

[1] H. George. Progress and poverty. London, 1881. P. 276.

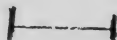
wordt. Daar heeft het niets van, al keek de ijdelheid steeds door de gaten van den filosofenmantel naar buiten, in 't westen zoo goed als in 't oosten. Prof. Kern deelt ons meê: de indische naam voor wijsgeer „beantwoordt in elk opzicht aan den term i d i o t e s, waarmede de Grieksche wijsgeeren de lieden, die niet van het gild waren, bestempelden. Op het stuk van verwaandheid gaven de Indische wijsgeeren hun Griekschen broeders niets toe" [1]. Die grieksche en indische wijsgeeren verkeerden ten minste nog in het goede geloof, eene hoogere kennis te bezitten dan hun medemenschen, wat hun verwaandheid des noods vergoelijkt. Mochten wij echter tot het inzicht gekomen zijn, dat er van die hoogere kennis geen spraak is, dan past bescheidenheid ons des te meer, als „kritische wijsbegeerte" ons inzicht helderder maakte. Het eenige, wat een kritisch wijsgeer op anderen voor heeft, is een min of meer duidelijk besef der begrensdheid van ons kenvermogen, zoodat van hem grootere nederigheid mag gevorderd worden dan van iemand anders.

Wij moesten den term wijsbegeerte als naam van een vak of een bizonder streven in ons woordenboek schrappen, zij het niet aanstonds, dan uiterlijk toch op den 1sten Januari 1900, en daarmeê onze j o y e u s e e n t r é e in de twintigste eeuw vieren. Veel bezwaar kan daar niet tegen zijn, want meestal is het voldoende, iemand een wijsgeer te heeten, om de gedachte in hem te wekken, dat men een loopje met hem neemt. Op de eerste bladzij zijner intreêrede erkende zelfs de hoogleeraar Spruyt dit. Waarom in den naam wijsbegeerte de herinnering levendig gehouden aan iets, waar zulke zonderlinge herinneringen meê verbonden zijn, dat schier niemand in den roep wil staan, het te bedrijven? De theologie behoorde aan de Universiteiten — anders dan uit een geschiedkundig oogpunt — niet meer onderwezen, en overgelaten te worden aan „kerkelijke hoogleeraren". Zouden wij dezen wellicht niet de geheele bespiegelende wijsbegeerte kunnen overlaten, de kritische met gerustheid toevertrouwend aan de zeer velen onzer tijdgenooten, die den moed hebben, te vragen: Wat gaat mij Augustinus aan? Die vraag toch is de onuitputtelijke bron

[1] T. a. p., bladzij 383, 1e. aant.

aller kritiek, en aller begeerte naar wijsheid ter vervanging van hetgeen men verwierp. In haar uiten zich alle bezwaren tegen „katholiciteit", en alle drangredenen tot een Protestantisme, dat zijn beginsel niet verloochent. Kritische wijsbegeerte, zoo men aan dien naam hecht, werd beoefend sedert menschen dachten, en is onvermijdelijk zoolang wij uit onzen aard gedwongen zijn te denken, dat wij, hoe dan ook, in staat zijn, een logisch-harmonisch geheel op te trekken, van welks overeenstemming met eene werkelijkheid wij ons kunnen overtuigen. Dit is de wijsheid, die wij begeeren, en kritisch zal zij blijven zoolang onze logika ergens nog een kwetsbare plek ontdekt. Maar die wijsheid is de kinderjufvrouw van de bizondere wetenschappen niet, doch het zich langzaam ontwikkelend kind van haar, dat nog struikelt, telkens wanneer 't zich van haar leiband losmaakt. Ons ideaal is het logisch-harmonisch geheel, waarin het onderscheid tusschen ouders en kind opgeheven is, dat ons verstand in elk opzicht bevredigt, doch juist daarom alle begeerte naar verdere wijsheid uitsluit. Naar bedoeld geheel is nu reeds te dikwijls in den blinde gegrepen om eindelijk niet eens ernstig te beproeven, wat met langzame opbouwing te doen valt; en daar moeten de ervaringswetenschappen de bouwstoffen toe leveren. Ongelukkigerwijs worden aan die wetenschappen nog steeds te veel krachten onttrokken, en eenerzijds verspild aan Spiritisme van allerlei slag, andererzijds in beslag genomen door herhaalde weêrlegging er van; besteed derhalve aan opruiming van struikelblokken, in plaats van aan werkelijken vooruitgang.

Wij zijn nog zeer jong; veel te jong voor Pessimisme. Maar wijl een kinderhand spoedig gevuld is, hebben wij ons laten paaien met stelsels, die wij op onze studeerkamers begrepen, of nagenoeg, doch welke krukken blijken in plaats van stelten, zoodra wij een stap buiten de deur wagen.





I.

HET BEGRIP DER OORZAKELIJKHEID.

De natuuronderzoeker houdt zich bezig met het opsporen der wetten [1], volgens welke de natuurverschijnselen tot stand komen. Nu is het duidelijk, dat de natuuronderzoeker, juist door zijn opsporen van die wetten, blijk geeft: 1° ze niet te kennen; 2° des ondanks van haar bestaan zich overtuigd te houden.

Zonder waarneming zal de natuuronderzoeker geen wetten ontdekken. Maar zonder de van alle waarneming onafhankelijke overtuiging, dat er in de natuur wetten heerschen, zou geen natuuronderzoeker de moeite nemen, naar die wetten te zoeken.

En niet slechts in de natuurwetenschap blijken wij ons van het heerschen van wetten overtuigd te houden, volgens welke de gebeurtenissen met elkaâr in verband staan, maar ook de eenvoudigste handeling in het dagelijksch leven berust op die overtuiging. Met onze handelingen beoogen wij een doel; het zijn in onze schatting middelen ter bereiking van een doel; oorzaken, waar wij een bepaald gevolg van verwachten. In de onderstelling, dat eene handeling nu eens het eene, dan weêr het andere gevolg hebben kan, is het volmaakt onverschillig, hoe wij handelen, want bij dien stand van zaken is het altijd een raadsel, welk gevolg eene handeling hebben zal. Het is mogelijk, dat het eten van brood ons voeden, maar 't is even goed mogelijk, dat het ons niet voeden zal. Derhalve zouden wij, ons willende voeden, geen enkele reden hebben om brood te eten. Wij hebben bij herhaling waargenomen, dat het eten van brood door

[1] De slechte gewoonte, om van vaste wetten te spreken, volg ik (hier) niet. Onvaste wetten zijn in de natuurwetenschap onbekend.

het wijken van den honger gevolgd is, en op grond dier herhaalde waarneming weten wij — zeggen velen — dat op het eten van brood ook in de toekomst het wijken van den honger volgen zal. Doch die herhaalde waarneming moge de gebeurtenis waarschijnlijk maken, zij geeft ons geen zekerheid, en daar is het, zal er van weten spraak zijn, dan toch om te doen. Wij beweren te weten, dat op het eten van brood het wijken van den honger volgen zal, en zien in de opvolging dier twee gebeurtenissen geen loutere opvolging, maar een noodzakelijke opvolging, d. i. een oorzakelijk verband. De overtuiging, of de meening omtrent haar noodzakelijkheid ligt echter in haar herhaalde waarneming evenmin opgesloten als in haar eerste waarneming. Wij kunnen niet waarnemen, wat wij in het vervolg zullen waarnemen. In het begrip van oorzakelijkheid ligt opgesloten, dat iets met noodzakelijkheid op iets anders volgt, en dus altijd volgen zal, terwijl de waarneming ons hoogstens geleerd kan hebben, dat tot heden B altijd op A gevolgd is.

Men heeft gemeend, het begrip der oorzakelijkheid als dat eener standvastige opvolging te kunnen wraken, door te verwijzen naar de standvastige opvolging van dag en nacht, waarbij, naar het heet, niemand aan een oorzakelijk verband denkt. Ik zou kunnen antwoorden: indien eene standvastige opvolging als die van nacht en dag het begrip van oorzakelijkheid niet doet ontstaan, hoe zou het dan ontstaan kunnen zijn uit de waarneming van opvolging in het algemeen? Noch deze bewijsvoering, noch gene heeft in mijne schatting eenige waarde. Ongetwijfeld houdt niemand een dag voor de oorzaak van den volgenden nacht, of dien nacht voor de oorzaak van den volgenden dag. Evenmin houdt iemand elf uur voor de oorzaak van twaalf uur, noch, in 't algemeen, het vorige oogenblik voor de oorzaak van het tegenwoordige. Maar van tijd, en daarmeê van dag en nacht, als tijdsbepalingen, van uren, oogenblikken en hun opvolging zouden wij niet spreken, namen wij geen veranderingen waar. Tijd, waarin niets geschiedt, is voor ons niets, en in elk geval zouden wij een tijd, waarin niets geschiedt, niet kunnen onderscheiden van een anderen tijd, waarin ook niets geschiedt. Nu nemen wij o. a. waar, dat de zon op- en ondergaat, en noemen **dag** den tijd tusschen

[je wel; menselijke zekerheid namelijk dat a = a (zie Bain)

zonsopgang en zonsondergang, **nacht** den tijd tusschen zonsondergang en zonsopgang. De veranderingen, die wij met de namen zonsopgang en zonsondergang bestempelen, houden wij zoo goed als elke verandering voor veroorzaakt. Dag en nacht echter zijn eenvoudig tijdsbepalingen, en wie dit bedenkt zal erkennen, dat er bij hunne standvastige opvolging niet meer aanleiding is, aan een oorzakelijk verband te denken, dan bij de standvastige opvolging van tien, elf, twaalf uur, enz.

Met oorzakelijkheid bedoelen wij, dat het veranderen, het geschieden volgens wetten tot stand komt, en in de loutere waarneming van de opvolging der gebeurtenissen ligt niets, 't welk van opvolging naar wetten getuigt. 't Is hierbij dan ook de vraag niet, of een kind aanvankelijk misschien elke waargenomen opvolging voor een oorzakelijk verband houdt. De opneming eener waargenomen opvolging in het begrip van oorzakelijkheid, d. i. van opvolging naar wetten, is juist het merkwaardige, en zou door de ondersteld handelwijs van het kind evenmin verklaard zijn als door de omstandigheid, dat wij ons te dien opzichte ons leven lang telkens vergissen, en voor oorzaak houden, wat geen oorzaak is. Doch dat wij ooit iets voor oorzaak houden is de moeilijkheid. Dat wij van twee gebeurtenissen de eene, terecht of te onrecht, voor de oorzaak houden van de andere, is slechts een bizondere uiting onzer algemeene overtuiging: elke verandering moet een oorzaak hebben, of: het geschieden komt naar wetten tot stand. De loutere waarneming van het geschieden geeft ons deze overtuiging niet, want anders zou het ons onmogelijk zijn, ooit van twee achtereenvolgens waargenomen gebeurtenissen te ontkennen, dat de eerste de oorzaak is van de tweede.

Het begrip der oorzakelijkheid is dus niet uit waarneming afgeleid, en toch een wezenlijk bestanddeel onzer wetenschap omtrent het geschieden, ja de grond der mogelijkheid van zoodanige wetenschap. Van een geschieden, 't welk niet naar wetten tot stand komt, waarin geen oorzakelijkheid heerscht, doch slechts opvolgende gebeurtenissen plaats grijpen, is geenerlei wetenschap te bekomen. Zulk een geschieden is ten eenenmale onberekenbaar. 't Valt natuurlijk te beproeven, zich met een theoretisch Skepticisme van de zaak af te maken. Wij zijn —

kan men zeggen — tot waarneming bepaald. Is het begrip van oorzakelijkheid niet uit de waarneming afgeleid, en is zonder dat begrip elk weten aangaande de toekomst onmogelijk, welnu, dan weten wij van de toekomst niets, kunnen wij niets doen dan afwachten, wat wij zullen waarnemen. In de werkelijkheid nochtans blijft iedereen zich gedragen als wist hij van de toekomst wel iets. Heeft eene gebeurtenis, die hij meende, met reden te verwachten, geen plaats, hij verwondert zich. Gebeurt iets, 't welk hij meende, met reden niet te verwachten, hij verwondert zich op nieuw. Doch waar ter wereld kan iemand, die van het geschieden niets weet, zich over verwonderen? Hoe kan hij meenen, reden te hebben, iets te verwachten of niet te verwachten? Zelfs het wondergeloof gaat niet zoo ver als onze skeptikus. 't Leert, wel is waar, dat elk oogenblik afwijkingen van de natuurwetten mogelijk zijn, 't geen praktisch op hetzelfde als de loochening dier wetten neêrkomt; maar theoretisch erkent het toch natuurwetten, waar de natuurverschijnselen aan gehoorzamen, zoolang geen bovennatuurlijke macht afwijkingen van de natuurwetten . . . . . veroorzaakt.

Gesteld echter, onze skeptikus verwonderde zich nooit, en gaf dus zijnerzijds geen aanleiding tot het vermoeden, dat hij onafhankelijk van alle waarneming wel degelijk iets meent te weten. Zouden wij hem dan kunnen bewijzen, dat wij inderdaad iets van dien aard weten?

Wij zijn in staat, gebeurtenissen, waar wij niet den minsten invloed op hebben, met goed gevolg te voorspellen. Is de mogelijkheid dier voorspelling niet aan het heerschen van wetten te danken, waar we ook voor de toekomst op vertrouwen mogen, dan moet zij te danken zijn aan een gelukkig raden. De natuuronderzoeker beweert te weten, dat niet ondersteunde lichamen vallen moeten, en op grond daarvan voorspelt hij, dat een niet ondersteund lichaam altijd en overal, en dus op Sirius zoo goed als op de aarde, vallen zal. Is zijn weten geen weten, is het onwaar, dat niet ondersteunde lichamen vallen moeten, dan raadt hij er in elk bizonder geval slechts naar, dat een niet ondersteund lichaam vallen zal. Doch het kan ook op zijn plaats blijven, of zich bewegen in eene der oneindig vele richtingen, die er

behalve de loodrechte naar beneden nog zijn. Kortom, is het geen zekerheid, dat A door B gevolgd worden zal, is er daarentegen geenerlei standvastige opvolging der gebeurtenissen, dan is het aantal mogelijk op A volgende gebeurtenissen oneindig groot, en de waarschijnlijkheid, dat wij ooit de werkelijk volgende gebeurtenis raden zullen, oneindig klein. Toch vinden, dag in, dag uit, ontelbare gebeurtenissen plaats, die wij voorspeld hebben, en de waarschijnlijkheid, dat dit voorspellen op een weten berust, is oneindig veel malen zoo groot als de waarschijnlijkheid, dat het op goed raden steunt. Het Skepticisme heeft eene oneindig kleine waarschijnlijkheid voor zich, maar eene waarschijnlijkheid, die oneindig weinig van zekerheid verschilt, tegen zich. Doch de uit bedoeld voorspellen afgeleide werkelijkheid van wetenschap omtrent het geschieden heeft eene waarschijnlijkheid, die oneindig weinig van zekerheid verschilt, voor zich, en eene oneindig kleine waarschijnlijkheid tegen zich. Wil het Skepticisme zich achter die oneindig kleine waarschijnlijkheid verschansen, het zij zoo. Maar men bedenke, dat het de oneindig kleine waarschijnlijkheid, op welke het zich beroept, enkel en alleen aan de stelling te danken heeft, die we aan onze redeneering ten grondslag legden, namelijk dat wij in ons weten tot waarneming bepaald zijn. De waarschijnlijkheid van de juistheid dier stelling is dus zelve oneindig klein, en haar tegendeel heeft eene waarschijnlijkheid, die oneindig weinig van zekerheid verschilt, voor zich. En daar nu oneindig kleine verschillen zelfs in de wiskunde verwaarloosd worden, mogen wij zeggen: het is zeker, dat het geschieden volgens wetten tot stand komt. Niets anders dan onze overtuiging, dat het zoo is, drukken wij in het begrip der oorzakelijkheid uit.

Wij behoeven dan ook niet te vragen, welke beteekenis aan het engelsch Empirisme onzer dagen te hechten valt, dat de mogelijkheid van het niet heerschen der zwaartekracht b. v. op Sirius aanneemt, om zoodoende Kant te kunnen tegenspreken, die uit het bestaan onzer zekerheid omtrent de algemeene geldigheid der natuurwetten afleidt, dat dit eene van alle waarneming onafhankelijke zekerheid is. Het Empirisme heeft zich door de aprioristen bang laten maken, laten overbluffen, en liever dan zich bij Kant aan te sluiten, wien het

nimmer dankbaar genoeg wezen zal, verkondigt het de grootste ongerijmdheden, om het toch vooral niet met hem eens te schijnen. Al ware datgene, waar wij op grond van het begrip der oorzakelijkheid naar streven, de rangschikking namelijk aller mogelijke waarnemingen in een logisch-harmonisch geheel, en daarmeê de werkelijke voorspelbaarheid aller gebeurtenissen, bereikt; dan nog zou het theoretisch Skepticisme of engelsch Empirisme die voorspelbaarheid kunnen toeschrijven aan ons geluk in het raden. Doch dan geschiedde in werkelijkheid altijd datgene, waarvan de waarschijnlijkheid, dat het geschieden zal, oneindig klein is. Ieder denkend mensch zou nochtans vragen, hoe dit mogelijk is. En op die vraag antwoordt Kant: het is niet mogelijk; de mogelijkheid wordt aangenomen wijl men anders zou moeten toegeven, dat wij onafhankelijk van alle waarneming zeker zijn van het heerschen van wetten, volgens welke het geschieden tot stand komt. Toch doet eerst die zekerheid ons naar bepaalde wetten zoeken, en maakt zij zoodoende de werkelijke rangschikking aller feiten in een logisch-harmonisch geheel, d. i. volmaakte natuurwetenschap, mogelijk.

Alvorens verder te gaan wenschte ik een paar opmerkingen te maken over een schrijver, die hier in den smaak schijnt te vallen, dr. Adolf Bolliger. In het onlangs verschenen eerste deel van zijn Anti-Kant loochent deze zelfs de deelbaarheid der ruimte, welke toch wiskundig bewijsbaar, en dus volstrekt zeker is. De ruimte is, zoo wij dezen vernufteling gelooven moesten — wat wij echter gelukkig niet moeten — ondeelbaar, wijl men haar niet kan in stukken scheuren. „Habt ihr etwa schon einmal den Raum zerrissen, und etwas andres zwischen seine Stücke gefügt? Ja wohl, ihr könnt Linien in den Raum hinein ziehen, ihr könnt ihn eingetheilt denken. Aber wirklich theilen? Nimmermehr!” [1]. Heilige eenvoud! De in stukken gescheurde ruimte heeft Bolliger natuurlijk nooit aanschouwd. Toch weet hij, dat, kon

[1] Anti-Kant. I. Basel, 1882. S. 218.

zij in stukken gescheurd worden, tusschen die stukken ...... ruimte waargenomen zou worden, waarin men 't een of ander zou kunnen plaatsen. Valt de onafhankelijkheid der ruimte-aanschouwing van zintuigelijke waarneming duidelijker te betoogen?

Wat is echter de zaak? Tot mijn genoegen ziet ook Bolliger in Kant's opvatting datgene, wat men o. a. Agnosticisme genoemd heeft. Van dit Agnosticisme is hij echter — ondanks hetgeen hij op bladzij 103—104 in onze „himmelstürmende Gnosis” zoo terecht wraakt — niet gediend; slechts een streng theïstische wereldbeschouwing acht hij aannemelijk [1]. Om tot haar te geraken, gaat hij van het Materialisme uit, „weil von hier aus der Zugang zu den Köpfen und Herzen der modernen Menschen am leichtesten ist” [2]. Op bladzij 313—322 zal hij bewezen hebben, dat de oorzaak van de „Veränderungen der Gravitationsenergie” bij verandering van den afstand tusschen twee lichamen de ruimte, en deze „der eigentliche Kosmokrator” is. „Merkt ihr was?” vraagt Bolliger op bladzij 322. Zeker merk ik iets, of bemerk ik iets, want merk is hier, geloof ik, een germanisme. Doch geen germanisme schijnt het te wezen, niet te bemerken, dat wij met Bolliger naar het Theïsme — of: Deïsme? — koers zetten, en voorbereid worden op de stelling: „so erscheint uns der Raum als der Vater alles Geistes wie zuvor als die Ursache der Gravitation” [3]. Tevens echter bemerk ik, dat de ruimte in haar hoedanigheid van subjectieven aanschouwingsvorm hier geen dienst kan doen. Om dienst te kunnen doen, moet zij dus iets anders wezen, en dat zij iets anders is, behooren we, indien 't ons bewezen wordt, te erkennen, onverschillig wat daar ten aanzien van het Theïsme uit volgt, want elk vooroordeel is onwetenschappelijk. Doch een Theïsme, 't welk op de leer van de ondeelbaarheid der ruimte steunt, is m. i. even goed verloren als een Christendom, dat van Spiritisme heil verwacht, of reden heeft, het Spiritisme te ontzien.

[1] S. 369, fgg.
[2] S. 330.
[3] S. 365.

Geheel beaam ik wat Bolliger op bladzij 3 zegt: „Ich begreife diejenigen, welche die Culturmission der Vandalen und ihrer Geistesverwandten recht stark herausstreichen; es musste einmal alles kurz und klein geschlagen werden, wenn etwas Neues erblühen sollte. Ereignisse wie diejenigen der Völkerwanderung sind für das Geschlecht, welches sie erlebt, schrecklich; wenn aber wir Spätern uns über etwas betrüben sollen, so wäre es vielleicht darüber, dass uns nicht ein tieferer, dunklerer Graben vom Alterthum trennt. Es wurde uns durch die Bemühungen der Kirche doch wohl mehr von dem geistigen Besitzthum der Alten übermittelt, als für unsre butterweiche Selbständigkeit zuträglich war. Unsere Bildung gleicht ja darum einem aus den ungleichartigsten Fetzen zusammengeflickten Kleide; alle Welt hat an uns gebildet; nur wir selber so wenig". Ik zou het niet anders willen zeggen. Wat gaat mij Augustinus aan? Is het niet schrikwekkend, dat er drie-en-twintig eeuwen na Aristoteles nog boeken geschreven en gelezen worden als b. v. G. Teichmüller's Aristotelische Forschungen? Het heil des menschdoms hangt toch niet van een volzin, of een woord van Aristoteles af, die ons niet meer dan Augustinus aangaat. Of moeten wij duchten, dat in den jare 4000 Kantiaansche navorschingen 't licht zullen zien, en de menschen, nog een twintig eeuwen later, door de groote geleerdheid tot razernij zullen gebracht wezen? Minder geleerdheid en meer zelfdenken zij de leus. De verschillende stelsels leeren we hier even goed, en beter, door kennen. Ten minste van de ontwikkeling mijner denkbeelden geldt hetzelfde als Darwin, ter staving zijner ontwikkelingsleer, aangaande de ontwikkeling van elk menschelijk lichaam deed opmerken, namelijk dat zij eene beknopte herhaling is van de ontwikkeling der soort. Ik heb het beproefd met Materialisme, en ik heb het beproefd met Idealisme, om te zwijgen van 't geen daar tusschen ligt; doch volkomen bevredigd ben ik nooit geweest. Evenzoo is het met het menschdom gegaan. Met prof. Pierson mogen wij zeggen, „dat de theoriën der algemeene wijsbegeerte van

het uiterste idealisme tot het uiterste sensualisme alle zijn beproefd, gewogen en te licht bevonden" [1]. Waarom dit het geval is, blijkt ons later wellicht; maar dat het ons gelukt, dien cirkelgang op eigen gelegenheid te volbrengen, weet ik bij ondervinding. Eenige neiging tot Vandalisme zou bij dien stand van zaken vergeeflijk zijn; een Vandalisme, dat zelfs de deelbaarheid der ruimte over boord werpt, is mij echter onbegrijpelijk, al heb ik voor die deelbaarheid niet het minste zwak.

---

[1] Wijsgeerig onderzoek. Bladzij 224.

II.

WAT IS WAARHEID?

Bij oppervlakkige beschouwing zou men geneigd wezen, de vraag, wat waarheid is, nog bezwarender te vinden dan de vraag, hoe men behoort te leven. Bestaat er eene algemeene zedewet, maar is zij tot nog toe onbekend, dan kan natuurlijk niemand volhouden, dat hij of een ander zich ooit behoorlijk gedroeg; doch de hoop, hieromtrent vroeg of laat door ontdekking der algemeene zedewet te beslissen, wordt daar niet door uitgedoofd. Weten wij echter niet wat waarheid is, dan zijn wij niet slechts tot nog toe buiten staat, te zeggen, of iemand ooit waarheid sprak, doch zullen wij daar ook nimmer iets van weten.

Naar 't mij voorkomt schuilt de moeilijkheid in beide gevallen in de verkeerde manier, waarop de vraag gesteld is. Wij doen alsof zedelijkheid en waarheid ergens bestaande voorwerpen waren, die wij beschrijven willen. Vroegen wij, wat verstaan wij onder zedelijkheid of waarheid, wat bedoelen wij wanneer wij iets zedelijk of waar noemen, wij zouden verder komen. En waarom zouden wij de vraag niet aldus stellen? Want ten slotte spreken wij toch over niets anders dan waarneembare dingen, die wij beschrijven, menschelijke denkbeelden, die wij omschrijven. Eene ware beschrijving heeten wij eene beschrijving, overeenkomende met hetgeen zij beschrijft. Zoo kan ik iemand mijn huis beschrijven, en indien hij aan de waarheid mijner beschrijving twijfelt, hem uitnoodigen, mijn huis te komen zien. Hoe kan ik hem nu echter overtuigen van de waarheid mijner omschrijving eener ware beschrijving als gelegen in de overeenkomst van de beschrijving met het beschrevene? Op geenerlei wijs. Ik kan hem

zeggen: eene ware beschrijving noem ik eene beschrijving, die overeenkomt met het beschrevene; en in 't beste geval kan ik aantoonen, dat alle menschen onder eene ware beschrijving hetzelfde verstaan. Bij eene omschrijving is van waarheid geen spraak. Met omschrijvingen bewegen wij ons uitsluitend op het gebied der woorden en namen. Slechts indien ik een en hetzelfde, waarheid b. v., omschrijf als gelegen in iets, en tevens als gelegen in het tegendeel, staat op grond der logika vast, dat ik mij zelf tegenspreek, en van de twee omschrijvingen slechts eene bruikbaar is. Welke? Geheel naar verkiezing. Overeenstemming tusschen tweeërlei kan ik waarheid noemen; maar ik kan dien naam ook geven aan de ontstentenis van overeenkomst er tusschen. Zeker viervoetig dier kan ik een paard noemen, maar ik weet niet, waarom de naam paard niet aan een meubelstuk zou kunnen gegeven zijn, en in Zeeland heet een veulen een kacheltje, in Frankrijk un poulain. In namen steekt geen waarheid noch onwaarheid. Slechts ten gevolge van 't langdurig gebruik van namen voor bepaalde dingen komen wij in den waan, dat waarheid in een naam liggen kan. Getuige b. v. het door prof Lazarus meêgedeelde verhaal van den Duitscher, welke, Parijs bezoekende, tot een landgenoot de opmerking maakte: hoe zonderling van die Franschen, brood du pain te heeten. Ja, zeî de ander, zoo noemen wij het brood. Natuurlijk, herneemt gene, maar brood is het dan ook [1].

Namen worden, in zekeren zin, willekeurig gegeven. Zoo ook de namen waar en onwaar. 't Is met onderling goedvinden, dat wij eene beschrijving, die met het beschrevene overeenkomt, waar noemen, en haar tegendeel onwaar. Op dezelfde wijs spreken wij van ware voorstellingen, ware gezegden, enz., als voorstellingen en gezegden, overeenkomende met hetgeen waar zij van beweerd worden te gelden; van een waar dichter, een waar genot, als van iemand, die voor een dichter, iets, dat voor een genot doorgaat, en overeenstemt met ons denkbeeld van een dichter of een genot. Doch eenmaal waarheid omschreven hebbende als gelegen in overeenstemming van dien aard, kunnen wij niet meer naar willekeur zeggen, dat eene beschrijving

[1] Das Leben der Seele. Berlin, 1856—57. II. S. 77.

waar is, of onwaar. Zij is waar indien zij met het beschrevene overeenkomt. Om het tot eene ware beschrijving te brengen moet ik mij dus houden aan iets anders, 't welk ik beschrijf, en moet dit derhalve waarneembaar zijn, zoo goed voor mij als voor anderen, wien ik mijne beschrijving als eene ware beschrijving meêdeel, en die haar dus met het beschrevene moeten kunnen vergelijken.

Onder waarheid blijken wij dus te verstaan de overeenstemming van twee in wezen verschillende dingen, een voortbrengsel van onzen geest (beschrijving, stelling, redeneering, gezegde, enz.) met iets, 't welk geen voortbrengsel van onzen geest is. 't Is de oude omschrijving van waarheid, die in 't algemeen van overeenstemming der voorstelling met haar voorwerp spreekt. Slechts houde men in 't oog, dat deze omschrijving niet beslist, wat dit voorwerp of object zij, terwijl Kant, er de voorwerpen in natuurwetenschappelijken zin onder verstaande, en dezen aanschouwelijke voorstellingen noemende, bedoelde omschrijving niet kon handhaven. Hij verwierp haar dan ook uitdrukkelijk, zoowel in de K. d. r. V. [1] als in zijn Logik [2], 't geen natuurlijk niet belet, dat er Kantianen zijn, welke haar voor en na staande houden, al weten zij niet te zeggen, hoe eene voorstelling met een voorwerp te vergelijken is. Zoolang wij ons niet bezig houden met iets, 't welk geen voortbrengsel van onzen geest is, en louter redeneeren, hebben wij slechts te zorgen, dat onze redeneeringen zich zelf niet weêrspreken, en dit doen wij door trouw te blijven aan het logisch grondbeginsel der identiteit. Zoodra echter onze redeneeringen betrekking heeten te hebben tot eene door onzen geest niet voortgebrachte werkelijkheid — want ook onze gedachten zijn, als werkelijke gedachten, werkelijkheid — is de logische identiteit voor ons slechts een middel ter voorkoming van dwaling, geen middel ter bekoming van waarheid. De gelijkheid, waar wij in laatst bedoeld geval naar streven, is overeenstemming van iets met iets anders, en deze vordert waarneming als punt van uitgang, en waarneming als toetssteen.

Zoo geraken wij tot een waarheidsbegrip, eene omschrijving van

[1] S. 86—88.
[2] VIII. S. 50.

waarheid, die haar bewijsbaarheid in-, en onbewijsbare waarheden dus uitsluit. Van axioma's als van onbewijsbare waarheden zouden wij volgens die omschrijving niet meer mogen spreken. Doch er zouden kunnen zijn: onbewezen stellingen, van welke wij uitgaan, en die ten slotte waar blijken; onbewezen stellingen, van welke wij uitgaan, en die nooit waar blijken. Dit nooit waar blijken zou verder kunnen bestaan in: nooit met de waarneembare werkelijkheid overeenkomstig blijken, of: met die werkelijkheid in strijd blijken. In het laatste geval zouden het, volgens de omschrijving, onware stellingen zijn. Wij houden derhalve over: onbewezen stellingen, van welke wij uitgaan, en die ten slotte waar blijken; onbewezen stellingen, van welke wij uitgaan, en van welke de waarheid nooit blijkt, of die nooit bewezen worden.

Dat wij telkens van onbewezen stellingen uitgaan, wier waarheid ten slotte blijkt, zal niemand licht betwisten. Doch betwist wordt, dat wij met goed gevolg zouden kunnen uitgaan van onbewezen stellingen, wier waarheid nooit blijkt, d. i. van onbewijsbare stellingen. 't Is nochtans gemakkelijk in te zien, dat indien alles bewezen moest worden, niets bewezen kon worden. In elke redeneering beroepen wij ons op iets, 't welk wij vaststaande achten. Is het mogelijk, elkaâr steeds verder terug te dringen, steeds aan te toonen, dat wij iets aannemen zonder bewijs *ofschoon het bewijs vordert*, dan is eene volledige bewijsvoering onmogelijk, hangt elke redeneering in de lucht. Tenzij men deze gevolgtrekking als waar mocht willen aanvaarden, zal men dienen toe te stemmen, dat wij met goed gevolg kunnen uitgaan van onbewijsbare stellingen. Voor zulke onbewijsbare stellingen zouden wij den naam axioma kunnen blijven gebruiken. Een axioma is dan geen „onbewijsbare waarheid", doch een onbewijsbare stelling, en de ontdekking zulker onbewijsbare stellingen in onze wetenschap behoeft ons niet te verwonderen, wanneer wij ons helder maken, wat wij in onze wetenschappelijke verklaringen bezitten.

Verklaren is voortschrijden van het bizondere naar het algemeene. De bliksem heet verklaard door zijn terugbrenging tot de elektrische verschijnselen. Wat is nu echter elektriciteit? Een bewegingsverschijnsel? Dit is zeker, dat het erkende doel der natuurwetenschap in terugbrenging aller verschijnselen tot een enkel grondbeginsel bestaat.

Dan zal alles verklaard wezen. Doch dit grondbeginsel is en blijft onverklaard, want het kan niet tot iets algemeeners herleid worden, en dat verstaat men onder verklaring. In 't bezit eener volmaakte natuurwetenschap doorzie ik een onbepaalde reeks van gebeurtenissen, maar weet zoomin als nu te zeggen, waarom er in 't algemeen iets gebeurt, of wat ik, met mijn alwetendheid op ervaringsgebied, ben noch beteeken. Blijft echter de natuurwetenschap op die vraag het antwoord schuldig, ik zal mij de moeite besparen, tot inexacte wetenschappen — zoo deze denkbaar zijn — om inlichting mij te wenden. Op die manier maak ik mij duidelijk, dat ik, alles wetende wat een mensch kan weten, toch nog inlichting zou verlangen, of althans inzien, dat ik onvolkomen ingelicht ben. Bij dien stand van zaken verbaas ik mij over onbewijsbare stellingen, waar we van uitgaan, niet. Integendeel, ik verwacht ze. Onze waarheid is stukwerk, en ons praten over *de* waarheid kinderwerk. De waarheid dezer stellingen blijkt uit haar vergelijking met de ons toegankelijke werkelijkheid, die, natuurwetenschappelijk verklaard, ons een raadsel blijft, terwijl andere verklaringen met die werkelijkheid nooit vergeleken, en dus nooit waar genoemd kunnen worden. Onze waarheid is betrekkelijke waarheid, juist wijl zij gelegen is in eene betrekking tusschen tweeërlei, onze gegevens en onze beschrijving dier gegevens. De onbewijsbare stellingen, waar wij van uitgaan, zouden wel eens omschrijvingen dier gegevens kunnen wezen; b. v. de stelling: ik besta, kan ik niet bewijzen, daar uit cogito niet meer volgt dan: ergo cogitatur.

Is het de taak van de kritische wijsbegeerte, aan te toonen, dat onze waarheid betrekkelijke waarheid is, dan heeft zij de verdienste van ons inzicht te verhelderen. Doch terwijl anderen uit die verdienste een recht van voogdij der kritische wijsbegeerte over de bizondere wetenschappen pogen af te leiden, zou ik dit laatste overblijfsel uit den tijd toen wij leeken in der wijsgeeren schatting „idioten" waren [1], liefst zoo spoedig mogelijk opruimen. Zijn wij in onze wetenschap tot de ervaring bepaald, en moet deze uitspraak met alle geweld voor eene uitspraak der wijsbegeerte doorgaan, die toch iets dient te

[1] Zie boven, bladzij XIX.

zeggen, dan kan ik de wijsbegeerte niet als de voogdes der bizondere wetenschappen beschouwen, maar schijnt zij mij eenvoudig haar lofredenaarster geworden. 't Is wellicht het verstandigste, wat zij ooit gedaan heeft. Bedoelde wetenschappen nochtans spreken voldoende voor zich zelve. Zij stellen mij in staat, gebeurtenissen met goed gevolg te voorspellen, wettigen de verwachting, dat mijn handelingen op stoffelijk gebied, mijn redeneeringen op dat van den geest, een bepaald gevolg hebben zullen, en maken dus, dat ik leven kan in stoffelijken en geestelijken zin. Dit leven wordt krachtiger, opgewekter en doeltreffender, naarmate onze ervaringskennis toeneemt. En al verzekert men ons in navolging van den heer Spruyt „dat ons leven, om met Byron te spreken, a false nature is" [1], wij zullen 't ons niet aantrekken, zoolang men ons het bewijs onthoudt, dat die false nature niet de eenige ons toegankelijke natuur is. Geven wij daardoor van idiotisme blijk, wij zullen er in berusten, en ware wijsheid in levensbespiegeling zoeken. „Ich bin lieber ein lebendiger Hund als ein todter Löwe", liever een simpele „gezonde Griek", ja zelfs een gezonde Hollander, dan iemand, die zijn leven stelselmatig vergalt door het tobben over vraagstukken, omtrent welke, naar eigen verklaring, geen wetenschap te bekomen is.

Ik erken zonder voorbehoud, dat er zulke vraagstukken zijn, en ik wil het ook wel onnoozel noemen, daar niets van te bespeuren. Ik kan mij zelfs begrijpen, dat het op zeker standpunt onnoozel is, de oplossing dier vraagstukken niet te beproeven. Doch wie hun onoplosbaarheid eenmaal ingezien, eenmaal verklaard heeft, dat wij in onze wetenschap tot ervaring bepaald zijn, toone, dat dit hem ernst is. Niemands werklust wordt geprikkeld door de overweging, dat hetgeen waar hij voor werkt strikt genomen slechts een verwerpelijke false nature heeten mag; en evenmin verschaft die overweging iemand kennis aangaande eene andere natuur. De geheele overweging kan men dus gerust voor zich houden. Op verstokte empiristen, als ik het geluk heb, er een te zijn, maakt zij hoegenaamd geen indruk; en op gevoeliger zielen, als er onder de studenten van den amster-

[1] De Gids van Maart '82. Bladzij 485.

damschen hoogleeraar zijn kunnen, maakt zij een allernoodlottigsten indruk. De heer Spruyt zelf is, tot zijn zegen, dwaas genoeg, om b. v. in de weerbaarheid van zijn land nog belang te stellen, en zich te haren opzichte verdienstelijk te maken. Maar wat raakt het hem eigenlijk, of hij zijn leven, zijn false nature, onder de pruisische plak, dan onder onze betrekkelijk vrijzinnige [1] wetten slijt? Zijn wezenlijke natuur treft dat niet, en op die wezenlijke natuur komt het aan. Theoretische mystiekerij, aan praktische werkzaamheid gepaard, is een onding. Staroog op uw navel totdat gij hem door een tooverglans omschenen ziet; of wees tevreden met het „natuurlijk licht" der ervaring, 't welk zijn stralen in ieder geval verder werpt. Maar doe het een, of doe het ander, en doe bij voorkeur het laatste.

---

[1] Betrekkelijk vrijzinnig. Den 25sten December ll. (Dies natalis solis invicti) was het weêr Kerstmis, en „tevens", als naar gewoonte, „Relache par ordre" voor de fransche opera alhier. Ik spreek over het beginsel. Ook is er, indien ik mij niet vergis, nog een Zondagswet, een eedskwestie, een openbare school, waarin men tot specifiek christelijke deugden opgeleid wordt, enz. Doch hoe zou iemand staatsgenoot, of zelfs maar echtgenoot zijn kunnen, wilde hij, dat zijn haan altijd koning kraaide? En trouwen kan men ten minste nog nalaten. Wat is echter een mensch buiten elk staatsverband?

III.

IS HET BEGRIP DER OORZAKELIJKHEID EENE ALGEMEENE EN NOODZAKELIJKE WAARHEID A PRIORI?

De onvolprezen ideeën-associatie, waar vele onzer tijdgenooten al ons weten uit af te leiden trachten, is in mijne schatting niet de bron onzer kennis, maar een bron van allerlei misverstand. Hoort men spreken van een begrip a priori, terstond denkt men aan Kant en zijn noodzakelijke en algemeene waarheden, aan axioma's en hun onbewijsbaarheid, aan den strijd, over dit alles gevoerd, en aan de besluiten, er uit getrokken. Doen wij, als hoorden wij daar nooit van; associëeren wij zoo weinig mogelijk.

1. In de eerste plaats: Is de oorzakelijkheid een begrip? Tot dusverre noemde ik haar zoo, om mij aan de gewone spreekwijze te houden. Maar ik voor mij bewaarde den naam liever voor die algemeene begrippen, welke men uit de waarneming van verschillende afzonderlijke dingen afleidt, door van hun bizonderheden af te zien, het paard, het dier, de mensch, enz. In dien zin is de oorzakelijkheid geen begrip, want zij wordt niet uit de waarneming veler oorzaken afgeleid, doch leidt integendeel tot waarnemen, en het zoeken naar oorzaken. De zaak is echter van te gering aanbelang om ons langer op te houden.

2. Is de oorzakelijkheid een begrip a priori? Onafhankelijk van alle waarneming treffen wij in onzen geest het begrip der oorzakelijkheid, de gedachte aan, dat het geschieden naar wetten tot stand komt. Men zou wellicht kunnen zeggen, dat wij deze gedachte door ontleding van ons denken, en dus door zelfwaarneming vinden. Doch 't is de vraag niet, hoe wij haar vinden, ons

van haar bestaan overtuigen, maar waar zij haar bestaan aan te danken heeft; en met haar onafhankelijkheid van de waarneming wordt bedoeld, dat zij niet uit waarneming afgeleid is. Dat zij dit inderdaad niet is, heb ik boven getracht te bewijzen. 't Is echter mogelijk, dat iemand onafhankelijk van alle waarneming de grootste ongerijmdheden in zijn geest aantreft. De verdienste van het begrip der oorzakelijkheid steekt dan ook — voor mij althans — niet in de omstandigheid, dat het van alle waarneming onafhankelijk, niet uit waarneming afgeleid is, maar daarin, dat het een wezenlijk bestanddeel onzer kennis omtrent het geschieden, ja de grond der mogelijkheid van zoodanige kennis bleek. Wel is waar zou ik tegen een volslagen Skepticisme, indien het theoretisch mogelijk ware, en praktisch vereischt werd, niet opzien, en zou ik de aanvaarding van het begrip der oorzakelijkheid uit gemoedsbezwaar tegen zoodanig Skepticisme, uit vooroordeel derhalve, wraken. Doch dat een naoordeel mij de mogelijkheid doet beseffen, ten minste ergens eene wetenschap van te bekomen, die meer dan beschrijving van het waargenomene, en ten richtsnoer mijner handelingen bruikbaar is, vind ik toch zeer bemoedigend. Wezenlijke, doch niet uit waarneming afkomstige bestanddeelen onzer kennis of wetenschap, noemt Kant: begrippen a priori. Over dien naam hebben wij niet te twisten, en op de vraag, of de oorzakelijkheid een begrip a priori is in den aangewezen zin, antwoord ik dus bevestigend.

3. Is het begrip der oorzakelijkheid algemeen? De vraag is niet, of alle menschen zich van het begrip der oorzakelijkheid bewust zijn, zich er rekenschap van geven; maar of zij allen het aan hun doen en laten, bewust of onbewust, ten grondslag leggen. Niemand zou kunnen meenen, een doelmatige handeling te verrichten, meende hij niet, dat een bepaalde handeling een bepaald gevolg hebben moet. Evenmin zou iemand trachten, een ander door redeneering te overtuigen, meende hij niet, dat een bepaalde bewijsvoering een bepaalde overtuiging moet doen ontstaan. M. a. w., niemand zou handelen of redeneeren, niemand zou zich ergens over verwonderen, of van fouten tegen de logika spreken, meende hij niet, dat het geschieden volgens wetten tot stand komt. Doch alle

menschen handelen en redeneeren dagelijks, allen onderscheiden tusschen gebeurtenissen, die te verwachten, en gebeurtenissen, die niet te verwachten zijn, tusschen doelmatige en ondoelmatige handelingen, tusschen goede en slechte redeneering. In elk dier gevallen geven zij blijk, omtrent het geschieden bedoelde meening te hebben, al spreken zij haar niet telkens, ja misschien nooit uit, en al zou menigeen niet in staat wezen, haar in afgetrokken bewoordingen uit te drukken. De meening, dat het geschieden volgens wetten tot stand komt, dat het begrip der oorzakelijkheid waar is, is eene algemeen menschelijke meening.

4. Is het begrip der oorzakelijkheid noodzakelijk? Dit hangt af van hetgeen wij onder noodzakelijk verstaan. Een alwetend wezen zou ons kunnen zeggen, of handelen en redeneeren noodzakelijk zijn. Geen alwetend wezen zijnde, moet ik ze voor toevallig houden, want ik kan mij denken, dat er niet gehandeld noch geredeneerd werd. Nu er echter gehandeld en geredeneerd wordt, is het eene voor ons noodzakelijke meening, dat het geschieden naar wetten tot stand komt. Om aan onze redeneeringen eenige waarde te hechten, om te meenen, dat wij door middel van redeneering op den gedachtengang van anderen invloed uitoefenen, of ook zelfs maar voor anderen verstaanbaar zijn kunnen, is de meening noodzakelijk, dat het geschieden, 't welk wij denken noemen, even goed aan wetten onderworpen zij als het geschieden in hetgeen wij de stoffelijke natuur buiten ons heeten. Voor handelende en redeneerende wezens als wij menschen is de meening, dat het geschieden volgens wetten tot stand komt, dat het begrip der oorzakelijkheid waar is, een noodzakelijke meening.

5. Is het begrip der oorzakelijkheid waar? Deze vraag is die van de vijf, welke het meest te denken geeft. Volgens de omschrijving van waarheid, tot welke wij geraakten, bestaat waarheid in de overeenstemming van een voortbrengsel van onzen geest met iets, 't welk geen voortbrengsel van onzen geest is, en zijn al onze waarheden bewijsbaar door vergelijking van 't een met het ander. In 't begrip der oorzakelijkheid drukken wij onze meening uit, dat het geschieden naar wetten tot stand komt. Zal dit eene waarheid zijn,

dan moet het geschieden naar wetten tot stand komen. Nu meen ik uit de voorspelbaarheid van gebeurtenissen bewezen te hebben, dat de meening, volgens welke het geschieden niet naar wetten tot stand komt, eene meening is, met eene oneindig kleine waarschijnlijkheid voor zich, en eene waarschijnlijkheid, die oneindig weinig van zekerheid verschilt, tegen zich. De tegenovergestelde meening heeft dus eene oneindig kleine waarschijnlijkheid tegen zich, maar eene waarschijnlijkheid, die oneindig weinig van zekerheid verschilt, voor zich. Behoudens dit oneindig kleine verschil mogen wij het derhalve een volstrekte zekerheid noemen, dat het geschieden volgens wetten tot stand komt. Wat wij in het begrip der oorzakelijkheid uiten stemt dus overeen met datgene, omtrent hetwelk 't geuit wordt, en het begrip der oorzakelijkheid is waar.

Het is waar, en dus bewijsbaar. Het is bewijsbaar, en dus geen axioma. Mij goed. Doch veel aangelegener dan te haspelen over deze namen, schijnt mij het volgende. Of het tot stand komen van het geschieden naar wetten uit de voorspelbaarheid van gebeurtenissen bewijsbaar is, is eene geheel andere vraag dan deze: waar vangt men mee aan; met de overtuiging, dat er wetten heerschen, of met het bewijs, dat zij heerschen? Mij dunkt, met die overtuiging, met die aprioristische zekerheid, met dat begrip a priori, 't welk voor kinderen en slecht ontwikkelde personen een onbewezen stelling is en blijft, praktisch met een onbewijsbare stelling gelijk staande, al kunnen anderen haar langs een omweg bewijzen. Trouwens, ook op kantiaansch standpunt behoeft dit ons niet te verwonderen, ofschoon 't ons later wellicht nog op eenvoudiger wijs begrijpelijk wordt. Kant beweerde, dat de natuur een gewrocht is van den menschelijken geest. Dat gewrocht van den geest wordt — uit de gegevens der zinlijkheid, c. q. de gewaarwordingen — opgebouwd door middel van apriorismen, en daarom spreekt het van zelf, dat wij ze er in aantreffen, de waarheid dier apriorismen kunnen bewijzen door hun overeenstemming met de werkelijke natuur. Dit spreekt even duidelijk van zelf als het volgende: indien een huis door middel van kalk uit steenen opgetrokken wordt, zullen wij de steenen er van door kalk verbonden vinden. Doch stellen we zulke beschouwingen tot later uit. Wij staan

hier voor het verbazingwekkend geval, dat ook de minst ontwikkelde onzer van iets, 't welk voor hem een „onbewijsbare waarheid", een axioma is, uitgaat, en door dezen, om zoo te zeggen in den blinde gedanen, greep den leiddraad tot alle mogelijke wetenschap op stoffelijk en geestelijk gebied in handen krijgt. Werd het geval iets begrijpelijker zoo wij het op rekening der Voorzienigheid of op die van het Onbewuste stelden, ik zou mij haasten, daartoe over te gaan, ondanks het zonderlinge gezelschap, waarin ik geraakte. Doch de zaak wordt er volstrekt niet begrijpelijker door. Hier wijs ik dan ook slechts op het feit, in afwachting van het licht, dat een voortgezette inductieve redeneering er misschien op werpt.

Wij gaan met de onbewezen waarheid aan den arbeid, dat het geschieden volgens wetten plaats heeft; met het begrip a priori der oorzakelijkheid derhalve. Doch er zijn empiristen, die hun overigens wel te billijken afkeer van bespiegelende wijsbegeerte zoo ver drijven, dat een waarheid a priori hun even onmogelijk schijnt als een vierkante cirkel. Ik begin meer en meer te gelooven, dat de strijd over de axioma's genoemde „onbewijsbare waarheden" in het tijdperk verkeert, waar elke gedachtenwisseling vroeg of laat in komt, het tijdperk namelijk, waarin men het over de nieuwe gedachten eigenlijk eens is, maar over de oude namen nog twist.

Zoo b. v. schreef een scherpzinnig man, met wien ik over de zaak in briefwisseling kwam, mij het volgende: „Ik weet zeer goed, dat al mijn handelingen, willekeurig of onwillekeurig, voortvloeien uit mijn overtuiging, dat elke verandering een oorzaak heeft, ik gevoel zeer duidelijk, dat zonder deze overtuiging het beoefenen van de natuurwetenschap, en eigenlijk van eenige wetenschap, dwaasheid zou zijn; ik meen de juiste beteekenis te begrijpen van Kant's (of liever Hume's) opmerking, dat de waarneming van de verschijnselen alleen niet in staat is mij te brengen tot de stelling: elke verandering heeft een oorzaak, en toch kan ik mij er niet mede vereenigen, dat de juistheid van deze stelling een waarheid a priori is." Ingewikkeld erkend wordt dus, „dat de waarneming der verschijnselen alleen niet in staat is, mij te brengen tot de stelling: elke verandering heeft een oorzaak"; ontkend wordt, „dat de juistheid van deze

stelling een waarheid a priori is." Doch de erkenning betreft de zaak, de ontkenning den naam. De briefschrijver zelf zegt het. „Ik erken wel, dat het een eigenaardigheid van onzen geest is, achter elke verandering een oorzaak te zoeken; ik weet wel, dat ik te vergeefs mij vermoei, wanneer ik tracht, mij van deze eigenaardigheid los te maken; maar ik acht een nader onderzoek naar de juistheid van de stelling niet overbodig." Een rechtzinnig Kantiaan zou kunnen antwoorden: eigenaardigheden van onzen geest sluiten eigenaardigheden van onze kennis in, en maken de wereld, die wij kennen, tot eene van ons afhankelijke wereld, waar gij bedoelde eigenaardigheden noodzakelijk in aantreft. Geen rechtzinnig Kantiaan zijnde antwoord ik het niet. De overtuiging: elke verandering heeft een oorzaak, is een eigenaardigheid van onzen geest, wier juistheid onderzocht moet worden. Dit kan niets anders beteekenen dan: onderzocht moet worden, of de stelling overeenstemt met de werkelijkheid, en elke verandering inderdaad een oorzaak heeft. „En tot dit onderzoek stelt de ervaring mij in staat", meent de schrijver. Ik betwijfel het, want men stuit telkens op verschijnselen, waarvan men de oorzaak niet weet aan te wijzen; telkens blijkt, dat de verklaring van een of ander verschijnsel onvolledig is, en toch denkt men er nooit aan, de stelling te verwerpen. Hiertegen wordt aangevoerd: „Misschien zou het reeds voldoende zijn, mij op de eigenaardigheid van den menschelijken geest te beroepen, maar bovendien geeft de ervaring mij wel degelijk vertrouwen in de stelling. Laat mij een voorbeeld noemen. Kepler had zijn wetten omtrent de beweging van de planeten gevonden; Newton leidde hieruit af, dat de zon elk der planeten aantrekt met een kracht, omgekeerd evenredig aan het kwadraat van den afstand. Groote triomf! De beweging der planeten was verklaard. Maar de meer nauwkeurige waarnemingen van den lateren tijd bewezen, dat de planeten zich niet in volkomen ellipsen bewogen. Moest men nu de verklaring van Newton geheel en al verwerpen? Neen, het resultaat van Newton was zoo schitterend, dat niemand hieraan dacht. Maar men gaf uitbreiding aan Newton's ontwikkelingen; men nam in aanmerking, dat de planeten onderling elkaâr aantrekken, en zoo ontstond de storingsrekening. Hiermede waren de waargenomen

verschijnselen weêr volledig te verklaren. Doch wederom nieuwere waarnemingen leerden, dat hiermede de zaak niet ten einde was; de maan b. v. vertoont nog steeds afwijkingen van de voor haar ontwikkelde theorie. Moet men nu in wanhoop neêrzitten, of mag men (zelfs als men de stelling niet als waarheid a priori beschouwt) het vertrouwen hebben, dat ook deze moeilijkheid overwonnen zal worden?"

Eerlijk gesproken: ik begrijp de strekking der vraag niet. De planeten bleken bij nader onderzoek, zich niet volkomen zoo te bewegen, als de berekeningen van Newton aangaven. In plaats van tot wanhoop, heeft dit tot de storingsrekening geleid. Waarom zou de onvoldoendheid dier rekening ten opzichte van de afwijkingen der maan nu eensklaps wanhoop ten gevolge moeten hebben? Neen, wij mogen vertrouwen, en kunnen zelfs niet nalaten te vertrouwen, dat ook deze moeilijkheid overwonnen zal worden. Niet echter omdat wij bij ervaring weten, dat vroegere moeilijkheden overwonnen zijn, maar wijl het eene eigenaardigheid van onzen geest is, elk geschieden, en dus ook de nog onverklaarde afwijkingen der maan, naar wetten tot stand komend te denken. De ervaring leert ons, dat telkens moeilijkheden overwonnen zijn; maar zij leert ons tevens, dat men telkens op nieuwe moeilijkheden stuitte. Wij nemen afwijkingen van voorloopig vastgestelde natuurwetten waar, doch vertrouwen, dat het geen afwijkingen van de wezenlijke natuurwetten zijn; en dit vertrouwen op natuurwetten, die ons blijkbaar nog onbekend zijn, kan toch bezwaarlijk voortvloeien uit de waarneming van afwijkingen. Die waarneming moest ons vertrouwen integendeel schokken. Hoe komen wij dan aan dit vertrouwen? De schrijver antwoordt: „Ik erken het eigenaardige van den menschelijken geest, die achter elke verandering een oorzaak zoekt", en daarmeê geeft hij Kant gelijk; „ik zou den oorsprong er van willen toeschrijven hieraan, dat..... de natuur en onze geest openbaringsvormen zijn van een en hetzelfde", en daarmêe geeft hij, nochtans zonder Kant tegen te spreken, Spinoza gelijk. Immers, indien de stoffelijke natuur en onze geest openbaringsvormen zijn van een en hetzelfde, zou het dan zoo onaannemelijk wezen, dat onze geest omtrent die natuur 't een of ander a priori vaststellen kan, en de natuur goedmaakt, wat de geest belooft? Doet

de natuur dit werkelijk, dan blijkt de stelling met datgene, waaromtrent ze geuit werd, overeen te stemmen, en dus waarheid te behelzen. Wil men de stelling nu geen waarheid a priori noemen, volhouden, dat ze a priori slechts een stelling is, en eerst a posteriori een ware stelling blijkt, het zij zoo, ofschoon waar zijn, en waar blijken niet eenerlei is, en het altijd eerst a posteriori waar blijken geensins insluit, dat wij in 't bezit van waarheden a priori niet kunnen wezen. De ander is van het tegenovergestelde oordeel. „Een waarheid a priori, een stelling omtrent de ervaringswereld, die niet aan de ervaringswereld getoetst mag worden, en in ieder geval aan deze toetsing haar waarde niet ontleent, wat is zij anders als een dogma?" Hoe iemand de stelling: elke verandering heeft een oorzaak, aan de ervaringswereld zou kunnen toetsen, begrijp ik niet. Voorshands hebben er nog genoeg veranderingen plaats, wier oorzaak ons onbekend is, en dus voor den empirist, in den zin van louteren waarnemer, geen oorzaak hebben. Dat iedereen ze toch voor veroorzaakt houdt, bewijst, dat er geen empiristen, in den zin van loutere waarnemers, bestaan. Doch aan de ervaring is iets anders getoetst. Indien wij met goed gevolg gebeurtenissen voorspellen kunnen, zijn wij zeker, dat die gebeurtenissen naar wetten tot stand komen; nu kunnen wij, blijkens de ervaring, natuurverschijnselen met goed gevolg voorspellen; derhalve komen die natuurverschijnselen naar wetten tot stand. En de overige natuurverschijnselen? Eveneens; maar daar is het nog niet a posteriori van bewezen, want van sommige natuurverschijnselen tot alle te besluiten, steunt weêr op ons aprioristisch begrip der eenheid van de natuur. Doch a posteriori zal ook van dit begrip de waarheid bewezen zijn, wanneer het ideaal der natuurwetenschap, rangschikking aller verschijnselen in een logisch-harmonisch geheel, bereikt is. De leer van Kant ten dezen bestaat in de uitspraak: wij gaan van de stelling uit, dat het geschieden naar wetten plaats heeft. Goed, zeggen anderen, maar die stelling heeft op den naam van ware stelling eerst aanspraak, nadat de voorspelbaarheid van gebeurtenissen bij ervaring gebleken is; zij is dus eene stelling a priori, doch geen waarheid behelzende stelling a priori, en dit wordt zij eerst door haar toetsing aan de ervaring.

De geheele strijd komt, in mijne schatting, eenvoudig neêr op de vraag: moet iets, om waar te zijn, bewezen zijn, waar te zijn?

Eindelijk kan men nog beproeven de zaak aldus voor te stellen. De menschen zijn begonnen met allerlei gedachten, die, om zoo te spreken, een strijd om het bestaan gevoerd hebben, en in welken strijd nu b. v. de gedachte: alles geschiedt naar wetten, door middel der ervaring gezegepraald heeft over de gedachten: alles geschiedt toevallig, en: een en ander geschiedt toevallig. Doch wat beslecht dezen strijd? Toch zeker de gebleken overeenstemming der zegepralende gedachte met de werkelijkheid, waar zij betrekking toe heeft. Heeft de gedachte: alles geschiedt naar wetten, door middel der ervaring de overwinning behaald over de gedachten: alles geschiedt toevallig, en: een en ander geschiedt toevallig; dan zou dus van elke gebeurtenis afzonderlijk moeten aangetoond zijn, dat zij volgens wetten tot stand gekomen is, want de redeneering, waardoor wij uit de voorspelbaarheid van gebeurtenissen haar tot stand komen naar wetten afleiden, is, blijkens de ervaring, niet de meest oorspronkelijke werkzaamheid van den menschelijken geest. Proefondervindelijk nochtans is tot den huidigen dag niet van elke gebeurtenis afzonderlijk gebleken, dat zij naar wetten tot stand gekomen is. Wij hebben dus de keus: of de inductieve redeneering uit de voorspelbaarheid van gebeurtenissen voor den grondslag van het doen en laten onzer holbewonende voorouders te houden; of de inductieve redeneering te aanvaarden, welke uit het doen en laten der menschen afleidt, dat zij van bepaalde handelingen bepaalde gevolgen verwachten, d. i. zich a priori verzekerd rekenen van wetten, volgens welke het geschieden tot stand komt. Ik voor mij kies het laatste, en naar ik meen zonder schade voor mijn Empirisme.

IV.

KANT'S OPVATTING VAN DE NATUUR EN HAAR VOORWERPEN KRITISCH ONTWIKKELD.

Dat de verschijnselen eener kenbare wereld of natuur volgens wetten tot stand komen, is eene van alle waarneming onafhankelijke gedachte. Maar wat verstaan wij onder wereld, of onder natuur? De afzonderlijke dieren, planten, enz.? Dezen heeten voorwerpen der natuur, en behooren tot de natuur; doch tot iets behooren, en iets zijn, is niet eenerlei. Behooren verschillende dingen tot de natuur, dan is deze een geheel, waar die dingen de deelen van zijn. Het waarnemen nochtans bepaalt zich tot de onzamenhangende dingen, welke als deelen van een geheel gedacht worden. Het denken nu van onzamenhangende dingen als deelen van een geheel, is een in gedachte samenvatten van die dingen. Die samenvatting is eerst mogelijk, zoo ik mij de dingen, die ik waargenomen heb, herinneren kan, want anders zou ik de dingen, die ik waargenomen heb, in mijne gedachte niet kunnen verbinden met het ding, dat ik in dit oogenblik waarneem. Herinnering, op haar beurt, sluit het bewustzijn in, dat de waarnemer der verschillende dingen een en dezelfde persoon is. Het denken van de verschillende waargenomen dingen als deelen van een geheel, hier de natuur, onderstelt een drietal geestvermogens, door Kant met de verschrikkelijkste namen bestempeld, doch om die namen, als van zelf spreekt, niet meer noch minder werkelijk. De natuur, d. i. een geheel, blijkt ten slotte te berusten op het bewustzijn onzer persoonlijke eenheid, of ons zelfbewustzijn. Ons zelfbewustzijn is de grond van de mogelijkheid der natuur. Die natuur is dus zeker geene zelfstandig bestaande natuur, maar eene natuur, welke van ons afhangt.

Hoe nemen wij nu echter de voorwerpen in de natuur waar? Volgens

Kant wordt hun aanschouwelijke voorstelling ons gegeven. Dat dit antwoord neêrkomt op eene belijdenis van onkunde, is niet noodzakelijk een verwijt. Dat het geen opzettelijke belijdenis van onkunde is, is wel een verwijt. Ik neem een voorwerp toch nooit in zijn geheel waar; ik zie van een boom niet tegelijkertijd de voor- en de achterzijde, den stam en de kruin, de takken en de wortels. De boom is dus even goed als de natuur een gedacht geheel, waar ik de verschillende deelen achtereenvolgens van waargenomen heb. En even goed als het zulfbewustzijn de grond der mogelijkhid van de natuur is, blijkt het ook de grond der mogelijkheid van den boom, en der natuurvoorwerpen in het algemeen te wezen. Ook die voorwerpen bestaan dus niet onafhankelijk van ons.

Ik geloof niet, dat eenig Kantiaan bezwaar zal hebben tegen de wijze, waarop ik de redeneering weêrgaf. Doch mijn bezwaar tegen de redeneering is, dat men haar in 't onbepaalde voortzetten kan. De tak van den boom is een geheel, maar bestaat als zoodanig uit deelen, elk van welke deelen weêr een geheel is met betrekking tot nog kleinere deelen. Ik weet wel, dat wij ten slotte bij de atomen of „kleinste" deelen heeten te belanden, doch wat een kleinste deel is, weet ik niet. Kleiner dan oneindig klein zullen de kleinste deelen wel niet zijn. Verstaat men nu onder een oneindig klein deel van een stoffelijk voorwerp een deel, zoo klein, als slechts eenigsins denkbaar is, dan weet ik niet, waar de grens dier denkbaarheid ligt. Verstaat men daarentegen onder een oneindig klein deel van een stoffelijk voorwerp een niet-uitgebreid deel, dan bestaan de uitgebreide dingen uit niet-uitgebreide deelen, en schijnt A te kunnen ontstaan uit de samenvoeging van oneindig veel niet-A. Soortgelijke redeneering doet ons inzien, dat de werking op een afstand in 't minst niet verklaard wordt door tusschen de lichamen een middenstof aan te nemen, over wier deeltjes de werking voortgeplant wordt. Die deeltjes toch liggen van elkaâr op een afstand, of niet op een afstand. Liggen ze van elkaâr niet op een afstand (of is een oneindig kleine afstand geen afstand) dan verklaart de onderstelling de werking op een afstand niet. Liggen ze van elkaâr wel op een afstand (is ook een oneindig kleine afstand een afstand) dan verklaart de onderstelling de werking

op een afstand evenmin, maar neemt zij eenvoudig aan, dat de werking op een oneindig kleinen afstand begrijpelijk, doch op elken anderen afstand onbegrijpelijk is. Voorts: is er een afstand tusschen de lichamen en de middenstof, of niet? Enz.

In de richting naar het oneindig kleine praten wij ons vast. Zich vast te praten zij kritisch; de erkenning, dat wij ons vast praten, is kritischer; over iets anders te gaan praten ware wellicht het meest kritische, doch schijnt velen nog steeds al te „kritiek".

Er valt m. i. even weinig in te brengen tegen de stelling: een boom is een gedacht geheel, als tegen de stelling: de natuur is een gedacht geheel. Hoe zou men ooit een geheel kunnen zien? Een mensch heeft, onder meer, een gelaat en een rug. Zie ik zijn gelaat, dan zie ik zijn rug niet; en zie ik zijn rug, dan is zijn gelaat aan mijn kritischen blik onttrokken. Een mensch zie ik dus nooit. En zelfs een geheel, zoo klein, dat slechts een „kleinste" deel nog kleiner is, kan ik onmogelijk zien. Het heeft in ieder geval een rechts en links, een onder en boven, een voor en achter. Ziet gij dit, gij ziet dat niet; maar ziet gij dat, gij ziet dit niet. Ceci tuera celà. Wat zie ik nu eigenlijk? Het geheel niet; en de deelen evenmin, want elk deel is weêr een geheel. Ik zie derhalve niets — voor zoover ik zie.

Of zie ik misschien de atomen, de „kleinste" deelen? De onuitgesproken meening is, geloof ik, dat ik de atomen zie, bij welke de onderscheiding — of: het onderscheid? — tusschen rechts en links, onder en boven, voor en achter vervallen schijnt. Volgens de hedendaagsche natuurwetenschap bestaan de voorwerpen in de ruimte onafhankelijk van ons, en wekken zij in onzen geest de aanschouwelijke voorstelling van zich zelven, en daarmeê van ruimte op. Gevraagd, hoe zij het doen, antwoordt de hedendaagsche natuurwetenschap: de stoffelijke voorwerpen bestaan uit trillende atomen, welke hun beweging aan onze hersenatomen meêdeelen, en zoodoende de aanschouwelijke voorstelling van zich zelven en van ruimte opwekken. Gevraagd, of eene tafel zich zelve ziet, en daarmeê ruimte-aanschouwing bezit, antwoordt de hedendaagsche natuurwetenschap ontkennend. Gevraagd, waarom het trillen der atomen van een tafel geen zien en

geen ruimte-aanschouwing hebben is, maar het trillen onzer hersenatomen wel zien en wel ruimte-aanschouwing hebben is, blijft de hedendaagsche natuurwetenschap het antwoord schuldig.

Intusschen hebben wij gewaarwordingen, en bevinden wij ons met die gewaarwordingen op het gebied van den geest, zoodat men beproefd heeft, het zien van voorwerpen, 't welk de mechanische natuuropvatting onverklaard laat, door geesteswerkzaamheid te verklaren. Daartoe heeft men gebruik gemaakt van dezelfde redeneering als ons tot de leer bracht, dat de natuur een gedacht geheel is. De afzonderlijke gewaarwordingen volgen elkaâr op, maar het voorwerp, dat wij aanschouwen, is een geheel. Daarom zal ik opvolgende gewaarwordingen tot eene enkele aanschouwing verbonden moeten hebben. Dit is op zijn beurt niet mogelijk, tenzij ik mij de verleden gewaarwordingen herinnere. Die herinnering eindelijk onderstelt het bewustzijn, dat het een en dezelfde persoon is, welke de verschillende gewaarwordingen had. De vorming eener aanschouwelijke voorstelling uit opvolgende gewaarwordingen eischt hetzelfde drietal geestvermogens, als het in gedachte samenvatten van de verschillende voorwerpen in een geheel, de natuur. Het zelfbewustzijn is de grond van de mogelijkheid der natuur, en de grond van de mogelijkheid harer voorwerpen. Die voorwerpen zijn dus zeker geen zelfstandig bestaande dingen, maar dingen, welke van ons, d. i. van ons zelfbewustzijn, afhangen.

Ongetwijfeld; het zijn in dezen gedachtengang aanschouwelijke voorstellingen geworden, 't geen, ter loops zij het opgemerkt, de onderscheiding tusschen de voorstelling en haar voorwerp uitsluit. In de tweede plaats is eene moeilijkheid vervallen, waar de gewone opvatting ons toe brengt. Daar ik van een voorwerp de verschillende deelen niet te gelijk zie, zie ik nooit een voorwerp, maar altijd slechts een deel van een voorwerp, en is elk voorwerp een gedacht geheel; wat de gewone opvatting met zich zelve in tegenspraak brengt. Deze toch gewaagt van de boomen en de andere voorwerpen, die wij zien, en acht dit gezien worden van voorwerpen een afdoend bewijs voor hun bestaan. Wordt haar nu bewezen, dat men nooit een voorwerp ziet, dan zal zij 't bestaan van voorwerpen prijs moeten geven, en daarmeê haar aanspraak op den naam van gewone opvatting verliezen

Maar nu de kritische opvatting? Het geheele zien, en het waarnemen in het algemeen, is haar een bekomen en verbinden van gewaarwordingen onder de leidende gedachte van onze persoonlijke eenheid. Dit alles is nochtans een geschieden, en de kritische opvatting is derhalve met ontologie volstrekt onvereenigbaar. Daarover later. Hier geef ik slechts het volgende ter overweging. Ik heb achtereenvolgens eenige gewaarwordingen, en verbind ze tot eene aanschouwelijke voorstelling. Van al die gewaarwordingen is echter in elk oogenblik slechts eene enkele als werkelijke gewaarwording in mijn bewustzijn. De overige herinner ik mij, en de bestanddeelen elker aanschouwelijke voorstelling zijn dus, op eene enkele gewaarwording na, herinneringen. Het onderscheid, tusschen eene aanschouwelijke voorstelling, die ik heb, en eene aanschouwelijke voorstelling, die ik gehad heb en mij herinner, zal dus liggen in de omstandigheid, dat van deze alle gewaarwordingen, van gene alle op eene na herinnerde gewaarwordingen zijn. In mijn oogenblikkelijk bewustzijn is steeds slechts eene enkele gewaarwording aanwezig. Die eene gewaarwording beantwoordt in de theoretische natuurkunde aan het „kleinste" deel, evenals de aanschouwelijke voorstelling er beantwoordt aan het voorwerp der voorstelling. En evenals men met Kant het stoffelijk voorwerp herleiden kan tot eene aanschouwelijke voorstelling, kan men het atoom, het „kleinste" deel van het stoffelijk voorwerp, herleiden tot eene gewaarwording. Het gewaarworden is het zien van atomen. Wel ben ik mij van de afzonderlijke gewaarwordingen evenmin bewust als van het zien van „kleinste" deelen, maar het papier is geduldig, en een kritisch wijsgeer nog geduldiger. Immers, wat kleinste deelen zijn, weet hij niet, en wat gewaarwordingen zijn, weet hij evenmin. Hij zal u misschien met nadruk verzekeren, dat een aanschouwelijke voorstelling niet uitgebreid is, en haar bestanddeelen of elementen — want bij 't vernemen van dit uitheemsche woord denkt niet ieder terstond aan deelen — dus geen „kleinste", of oneindig kleine uitgebreidheden zijn; maar hij zal er met Taine [1] wellicht bijvoegen,

[1] De l'intelligence. 3e Ed. Paris, 1878. I, p. 175; vergelijk 241. Zie hierbij: Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte. I, Leipzig, 1874. S. 151 fgg.

dat wij ons de gewaarwordingen dermate verzwakt denken kunnen, dat zij geen bewuste gewaarwordingen meer zijn. Is echter een gewaarwording een toestand van het bewustzijn, dan schijn ik mij een toestand van het bewustzijn dermate verzwakt te kunnen denken, dat hij geen toestand van het bewustzijn meer is. Ik vind dit nog grooter kunststuk dan mij een stoffelijk geheel uit oneindig kleine deelen saâmgesteld te denken, ten minste zoo ik een oneindig kleine uitgebreidheid voor een uitgebreidheid houden mag. Mag ik het niet, dan is laatst vermeld kunststuk even groot als het andere. Doch of ik met de volvoering van een dier kunststukken, en zelfs van beiden, meer nut sticht dan met byzantijnsche spitsvondigheden in 't algemeen, is een tweede vraag. Waar dient het toe, zich een toestand van het bewustzijn, of wat ook, zoo te denken, dat het niet meer is, wat het is? Wat heb ik er aan, bij het zien van de A, die op dit papier staat, te denken over de onzichtbare kleinste deelen, waar die letter uit saâmgesteld mag wezen? Voorshands levert het zichtbare nog moeilijkheden genoeg op.

Laat ik mij met zulke spitsvondigheden in, dan geschiedt het alleen om te toonen, dat ik er wel bij kan, en van zure druiven hier geen spraak is. Het zien van een brand zij het saâmvatten van gewaarwordingen. Wat is daarbij, of wat beantwoordt daarbij aan een afzonderlijke gewaarwording? Is het b. v. het zien van een vonk? Wat is dan het zien van een vonk, die de helft, drie vierden, zeven achtsten kleiner is? Het hebben van de helft, een vierde, een achtste van een gewaarwording? Ik weet het niet. Maar ik meen te begrijpen, dat onder gewaarwordingen de denkbeeldige deelen eener aanschouwelijke voorstelling verstaan worden, en dat men tot het denkbeeld van deelen eener aanschouwelijke voorstelling, die toch niet uitgebreid, en dus ondeelbaar is, gebracht zal zijn door de onderscheiding tusschen de aanschouwelijke voorstelling en haar voorwerp. Voor deze onderscheiding is echter slechts in de gewone of natuurwetenschappelijke onderstelling plaats, volgens welke de voorwerpen, die wij waarnemen, de oorzaken onzer gewaarwordingen, en daarmeê onzer aanschouwelijke voorstellingen zijn. Hoe zij het zijn, wordt niet gezegd. Gaat men echter van de gewaarwordingen uit, dan wordt niet gezegd, hoe wij aan die

gewaarwordingen komen. Stapt men over dit bezwaar heên, dan wordt gevraagd: hoe ontstaat uit gewaarwordingen een aanschouwelijke voorstelling? Het antwoord luide, zooals het wil; doch met de gewaarwordingen zijn wij op het gebied van den geest, en met de aanschouwelijke voorstelling hebben wij het niet verlaten. Van een voorwerp, een object, 't welk iets anders wezen zou dan een aanschouwelijke voorstelling, mogen wij, van de gewaarwordingen uitgaande, dus niet spreken.

aha!

In elk geval stappen wij over een bezwaar heên, met Kant zoo goed als met de natuurwetenschap. Nu is het merkwaardig, dat het Materialisme, welks onjuistheid theoretisch bewijsbaar is, toch uitkomsten oplevert, die de ervaring bevestigt. Door Materialisme is de natuurwetenschap geworden, wat zij is, en de herleiding aller natuurverschijnselen tot mechanische beginselen is haar erkend streven. Elke natuuronderzoeker leest zonder de minste verbazing opmerkingen als de volgende: „Licht- en geluidwaarnemingen zijn tot mechanische beginselen herleid. Niet alzoo de reukwaarnemingen. De heer W. Ramsay wendt daartoe eene eerste poging aan, waarvan wij hier een beknopt overzicht geven. De reukzenuwen eindigen, zooals men weet, in spoelvormige cellen, die met zeer fijne haartjes bezet zijn. Het is zeer waarschijnlijk, dat de trilling van deze haartjes de gewaarwording verwekt, die wij reuk noemen." [1] Een rechtgeaard natuuronderzoeker noemt zoo iets, zonder een spier van zijn gelaat te bewegen, „zeer waarschijnlijk". Maar 't is volkomen onbegrijpelijk. Niemand begrijpt, noch kan begrijpen, hoe trilling, d. i. beweging van haartjes of wat ook, gewaarwording verwekken, of in gewaarwording overgaan, of gewaarwording wezen kan. De natuuronderzoeker begrijpt het niet beter dan een kritisch wijsgeer. Hij neemt het eenvoudig aan. Doch terwijl de kritische wijsgeer hoogstens in 't inzicht zijner onkunde verder komt, komt de natuuronderzoeker verder in kennis. Zoo neemt hij met goed gevolg aan, dat de hersenen gewaarworden, aanschouwen en denken. Toch is het onmogelijk, dat een stoffelijk voorwerp aanschouwt en denkt, wijl elk denken en elk aanschouwen het bewust-

[1] Album der natuur, 1882. Wetenschappelijk bijblad, bladzij 77.

zijn onzer persoonlijke eenheid insluit, het bewustzijn, dat het een en dezelfde persoon is, welke de verschillende gewaarwordingen had, en de verschillende gedachten dacht. Laten nu de afzonderlijke gedachten en de afzonderlijke gewaarwordingen in afzonderlijke atomen huizen; de verbindende gedachte, welke ze tot mijne gewaarwordingen en mijne gedachten stempelt, kan noch in een afzonderlijk atoom, noch in de afzonderlijke atomen zetelen.

Op ervaringsgebied maken wij dus vorderingen, vinden wij waarheid, ofschoon de onderstelling, waar we van uitgaan, valsch is. Nu kunnen, volgens de logika, uit een valsche onderstelling door logische redeneering nooit juiste gevolgtrekkingen afgeleid worden. Leidt de natuuronderzoeker zijn juiste gevolgtrekkingen dan wellicht door onjuiste redeneering uit zijn valsche onderstelling af? In 't minst niet; enkel en alleen door zich streng aan zijn valsche onderstelling te houden, komt hij tot juiste gevolgtrekkingen. Doch waarheid, die gevonden wordt door van eene valsche onderstelling uit te gaan, zou wellicht waarheid van bizondere soort heeten mogen, en betrekkelijke waarheid genoemd kunnen worden. Bleek vervolgens slechts op ervaringsgebied waarheid te bekomen, dan zou de eenige waarheid, die wij bereiken kunnen, betrekkelijke waarheid zijn, en dan behoeft het ons niet te verwonderen, „dat de theoriën der algemeene wijsbegeerte van het uiterste idealisme tot het uiterste sensualisme alle zijn beproefd, gewogen en te licht bevonden." Zeer zeker, als theorie dier soort is het Materialisme niet minder onhoudbaar dan de overige theorieën der algemeene wijsbegeerte. Als natuurwetenschappelijke onderstelling echter heeft het zich proefhoudend betoond. Handhaven wij het daarom als zoodanig, en gunnen wij aan de algemeene wijsbegeerte het genoegen, „de puiser l'ignorance à sa source la plus élevée".

De vraag is dus: vermogen wij eene andere waarheid te vinden dan de betrekkelijke, die ervaring ons schenkt?

V.

KANT'S LEER VAN HET DING AN SICH.

Zelden is een eenvoudige leer verwarder voorgedragen, en zelden heeft er eene tot grooter misverstand aanleiding gegeven, of meer geschrijf doen ontstaan, dan Kant's leer van het *Ding an sich*.

Uitgegaan, ten dezen, van Locke, die het voorwerp in de ruimte voor de oorzaak hield, deels eener waarneming van eigenschappen, aan het voorwerp als zoodanig wel eigen (*primary qualities*), deels eener waarneming van eigenschappen, aan het voorwerp als zoodanig niet eigen (*secondary qualities*); bracht Kant dat geheele voorwerp met al zijn *qualities*, en de ruimte, waarin wij het waarnemen, tot eene aanschouwelijke voorstelling in den geest terug. Toch spreekt Kant hier en daar van een *Ding an sich* als oorzaak onzer aanschouwelijke voorstellingen, meent hij, na het voorwerp, de gezamenlijke eigenschappen van het voorwerp, met en benevens de ruimte aanschouwelijke voorstelling genoemd, en ze daarmeê van den aanschouwenden geest afhankelijk verklaard te hebben, zoo goed als Locke van het voorwerp in de ruimte nog iets over te houden, 't welk onafhankelijk van den aanschouwenden geest bestaat.

Met het *Ding an sich* in dezen zin, met dit onkritisch overschot van Locke's onafhankelijk van den geest bestaande voorwerp der aanschouwing, hebben wij niet te maken. De onderscheiding tusschen de aanschouwelijke voorstelling en haar voorwerp moeten wij, eenmaal op kantiaansch standpunt post vattend, eenvoudig laten varen.

Evenmin hebben wij te maken met een ander *Ding an sich*, waar Kant zelf van betuigt, dat het slechts in bizonderen zin zoo heeten mag. Ik bedoel den „*unbestimmten Gegenstand einer*

empirischen Anschauung", welke als zoodanig *Erscheinung* is, maar door middel van het denken, door het gerangschikt worden in een logisch-harmonisch geheel, *Gegenstand der Erfahrung*, en daarmeê meer dan *Erscheinung*, kortom *Ding an sich* worden zou. In dezen gedachtengang is de gebogen stok, dien ik schijnbaar zie wanneer een rechte stok gedeeltelijk in water staat, *Erscheinung*; en de rechte stok, dien ik door nader onderzoek bespeur, dat er werkelijk is, *Ding an sich*. Die rechte stok is echter een voorwerp der ervaring, en wijl deze voorwerpen volgens andere omschrijvingen geen *Dinge an sich* zijn, zou Kant ons hier, had hij ons niet, tegen zijne gewoonte, opzettelijk en uitdrukkelijk gewaarschuwd, licht in de war gebracht hebben.

't Eenige, wat ons aangaat, is eene derde leer van het *Ding an sich*, op hoofdbrekende wijze de andere twee doorkruisend, en doorkruisd door haar. Volgens die derde opvatting, welke men des te lichter voorbijziet, naarmate men eenzijdiger Kantiaan is, is het *Ding an sich* van een stoffelijk voorwerp eenerlei met het *Ding an sich* van onzen geest; en hier ligt het aanknoopingspunt van Kant aan het spinozistisch Monisme, waar hij, vreemd genoeg, doch volgens eigen zeggen, nooit een rechten zin meê heeft kunnen verbinden.

Ongetwijfeld komt het niet te pas, van het *Ding an sich* der stoffelijke voorwerpen in tegenstelling met het *Ding an sich* onzes geestes te gewagen, nadat men die stoffelijke voorwerpen tot aanschouwelijke voorstellingen in den geest herleid heeft. Want dan heeft men de vraag naar eene verklaring van den samenhang tusschen stof en geest, teruggebracht tot de vraag naar eene verklaring van den samenhang tusschen aanschouwen en denken. Is voorts het zuiver objectieve in de aanschouwelijke voorstelling de gewaarwording gebleken, dan is de vraag naar eene verklaring van den samenhang tusschen aanschouwen en denken, teruggebracht tot de vraag naar eene verklaring van den samenhang tusschen gewaarworden en denken. Doch wat men voor het onmiddellijk object ook houde, het stoffelijk voorwerp in natuurwetenschappelijken zin, de aanschouwelijke voorstelling, of de gewaarwording; Kant's laatst vermelde leer van het

Ding an sich is een aanloop tot de spinozistische der eenheid van van object en subject in een derde iets, of, anders uitgedrukt, tot de spinozistische leer van hun gemeenschappelijken grondslag. Op dat standpunt werd het Ding an sich als overschot van Locke's onafhankelijk van ons bestaand voorwerp der aanschouwing prijs gegeven, en in het Ding an sich niet meer de oorzaak, doch de grondslag van het gewaarworden, en tevens van het denken, erkend.

Keeren wij thans terug tot het a priori, tot de van alle waarneming onafhankelijke bestanddeelen onzer kennis. Dat ons zelfbewustzijn de grond van de mogelijkheid der natuur en harer voorwerpen is, laat ik als bewezen gelden. Aan het begrip der oorzakelijkheid als grond der mogelijkheid eener wetenschap omtrent het geschieden, torn ik niet. Doch met al zulke van waarneming onafhankelijke mogelijkheden kunnen wij zonder waarneming hoegenaamd niets beginnen. Onze subjectieve, aprioristische wijsheid is volstrekt ijdel, zoolang er geen object is, waar wij haar op kunnen toepassen.

Hierbij — vergeten wij het nimmer — is het ten eenenmale onverschillig, wat wij voor het onmiddellijk object houden, het stoffelijk voorwerp in natuurwetenschappelijken zin, de aanschouwelijke voorstelling, of de gewaarwording. Ik ben — al moge het anders schijnen — niet bezig, eene van de theorieën der algemeene wijsbegeerte te verdedigen, welke allen beproefd, gewogen en te licht bevonden zijn; maar ik ben nog steeds bezig, te onderzoeken, wat door inductieve redeneering af te leiden valt uit de onloochenbare zekerheid, dat wij gebeurtenissen met goed gevolg voorspellen kunnen. Welke die gebeurtenissen zijn, het zien van een voorwerp in de natuurwetenschappelijke beteekenis van het woord, het bekomen eener aanschouwelijke voorstelling, of dat eener gewaarwording, is mij om 't even, en de algemeene wijsbegeerte mag het, wat mij aangaat, beslissen zooals zij verkiest. Mijn steun is het plechtanker der natuurwetenschap, en aller menschelijke wetenschap, zoo er eene andere menschelijke wetenschap dan natuurwetenschap is — namelijk de zekerheid, dat wij gebeurtenissen met goed gevolg voorspellen kunnen. Het eenige, waar wij op te letten hebben, is, dat het niet van ons

afhangt, welk voorwerp wij zien, welke aanschouwelijke voorstelling, of welke gewaarwording wij bekomen zullen. In onze ervaringswereld, in de voorwerpen dier wereld, en in onze kennis dier wereld schuilt dus een van ons onafhankelijk bestanddeel. Noemen wij het: de gewaarwording.

Tweeërlei staat vast: 1° dat de gewaarwordingen ons opgedrongen worden, het niet van onze redeneering afhangt, welke gewaarwordingen wij bekomen zullen; 2° dat wij des ondanks in staat zijn, van ervaring uitgaande, door middel van redeneering gewaarwordingen met goed gevolg te voorspellen.

Hoe is dit laatste mogelijk? Het zou mogelijk wezen indien zich in ons denken hetzelfde openbaarde als in ons gewaarworden, of, anders uitgedrukt, indien gewaarworden en denken, object en subject, een gemeenschappelijken grond hadden. Dan toch ware „Ordo et connexio idearum idem... ac ordo et connexio rerum", en werd het verstaanbaar, hoe ons denken op een geschieden, 't welk geen denken is, vooruitloopen; gewaarwordingen, aanschouwelijke voorstellingen, of gebeurtenissen in de stoffelijke wereld met goed gevolg voorspellen kan.

Dat ook deze leer van het Ding an sich in de Kritik der reinen Vernunft te vinden is, heb ik elders getracht te bewijzen, al geef ik het niet voor eene ontdekking van mij uit. Zoo schreef F. A. Lange, over een fransch materialist der vorige eeuw handelend: „Man sieht hier freilich wieder, wie nahe der consequente Materialismus stets an die Grenze alles Materialismus führt. Ein klein wenig Zweifel an der „„absoluten Realität"" der Materie und ihrer Bewegungen, so ist der Standpunkt Kant's fertig, welcher beide Causalreihen, diejenige der *Natur* nach aüsserer Nothwendigkeit und diejenige unsres *empirischen Bewusstseins* nach Freiheit und nach geistigen Motiven als blosse Phaenomene einer *verborgenen dritten Reihe* ansieht, deren wahre Natur uns unerkennbar bleibt" [1]. Een weinig twijfel aan de

---

[1] Geschichte des Materialismus. 2e Auflage. I. Iserlohn, 1873. S. 315.

volstrekte werkelijkheid van de stof, en wij komen tot het inzicht, dat het geschieden in de stoffelijke natuur en het geschieden in onzen geest tweeërlei geschieden op een en denzelfden grondslag is. Juist; en deze twijfel aan de volstrekte werkelijkheid van de stof is niet moeilijker te wekken dan die aan de volstrekte werkelijkheid van onzen geest. Vraagt men wat de stof is, zoo krijgt men ten antwoord: zij is datgene, wat beweegt. Vraagt men wat de geest is, zoo krijgt men ten antwoord: hij is datgene, wat denkt. Onder stof verstaat men iets trillends, onder geest iets denkends; onder stof de substantie van het bewegen, onder geest de substantie van het denken. Wordt het bewegen iets begrijpelijker door de meêdeeling: het bewegende is de stof? Volstrekt niet; en evenmin wordt het denken begrijpelijker door de meêdeeling: het denkende is de geest.

Wij kunnen met de ontologische begrippen stof en geest niets beginnen, evenmin als met de ontologische beweringen, dat het bewegen door een beweegkracht, het denken door een denkvermogen geschiedt. Zulke uitspraken hebben op den duur niet meer waarde dan die omtrent de levenskracht of de virtus dormitiva. Dat niet ondersteunde lichamen vallen, is wat mij voor de praktijk aangaat. Dat zij vallen van wege de zwaartekracht, is mij voor de praktijk onverschillig. Volmaakte natuurwetenschap zou elke gebeurtenis voorzien, en naar 't waarom evenmin vragen als wij er naar vragen bij gebeurtenissen, die wij met zekerheid voorspellen kunnen. Doch heeft de hedendaagsche natuurwetenschap te harer volmaking de onderstelling der zwaartekracht noodig, dan geef ik haar gelijk, dat zij die onderstelling aanvaardt, al erken ik, dat het vallen van een niet ondersteund lichaam mij door de zwaartekracht niet begrijpelijker wordt dan het leven door de levenskracht, het denken door het denkvermogen, en het geschieden in 't algemeen door een grondvermogen of door een grondkracht. Van die zoogenoemde werkelijkheden als stof en geest weten wij niets, of het moest zijn, dat wij den geest, als iets onuitgebreids, tegenover de stof, als iets uitgebreids, stelden. Doch wat beteekenen plaatsbepalingen als binnen en buiten onzen geest, indien de geest als een onuitgebreid iets gedacht wordt? Zwaartekracht, levenskracht, denkvermogen, stof, geest, en wat dies

meer zij, zijn mijlpalen langs den weg van het denken. De mijlpalen zijn er echter om den reiziger, niet de reiziger om de mijlpalen.

Indien bewegen en denken een gemeenschappelijken grondslag hadden, zouden wij begrijpen hoe het mogelijk is, dat wij gebeurtenissen met goed gevolg voorspellen kunnen. Zoover hadden wij het gebracht. Natuurlijk mogen wij er niet dan onderstellenderwijs uit afleiden: dus hebben zij een gemeenschappelijken grondslag. Doch hier komt een nieuw begrip a priori ons te hulp, dat der substantie namelijk, waarin wij onze overtuiging uitspreken: aan al het veranderen moet iets onveranderlijks ten grondslag liggen. Bewegen en denken is geschieden, opvolgen, veranderen. In die hoedanigheid steunen bewegen en denken volgens algemeen menschelijk oordeel op iets onveranderlijks, hebben zij in de substantie hun gemeenschappelijken grondslag. De „waarheid" van dit begrip a priori der substantie kan nu weêr op dezelfde manier als die van het begrip der oorzakelijkheid bewezen worden. Indien het geschieden (bewegen en denken) naar wetten tot stand komt, zullen gebeurtenissen met goed gevolg voorspelbaar zijn; nu zijn er, blijkens de ervaring, met goed gevolg voorspelbaar; derhalve komt het geschieden naar wetten tot stand. Indien bewegen en denken een gemeenschappelijken grondslag hebben, zal het denken op het bewegen vooruitloopen, en gebeurtenissen met goed gevolg voorspellen kunnen; nu kan het, blijkens de ervaring, gebeurtenissen met goed gevolg voorspellen; derhalve heeft het denzelfden grondslag als het bewegen. Daarom zijn geest en stof geen twee substanties, maar is al het geschieden openbaring der eene Substantie, of volstrekte werkelijkheid.

Dit is nochtans het zuiverst Spinozisme, en wijl Kant aan Spinoza's leer nooit een verstaanbaren zin heeft kunnen hechten, zou ik bijna geneigd zijn, te vragen, of zijn eigen leer omtrent het Ding an sich hem volkomen helder was. Ik betwijfel het, daar hij minstens drie leeren over het Ding an sich verkondigde, en houd mij aan de derde van de vermelde, welke een monistische strekking heeft. Rechtzinnige Kantianen zijn voor deze monistische strekking der wijsbegeerte huns meesters natuurlijk even blind als rechtzinnige

Spinozisten het voor de geheele beteekenis van Kant zijn [1]. Ik voor mij zie liefst noch op Spinoza, noch op Kant uit de hoogte neêr, en verheug mij, dat ten minste zulke denkers het ergens eens over zijn. Want het spinozistisch Monisme is het ei van Columbus op wijsgeerig gebied, daar het een aannemelijk antwoord geeft op de vraag: hoe is wetenschap mogelijk; of: hoe kan ik waarheid vinden; of: hoe kan ik natuurverschijnselen met goed gevolg voorspellen? Die kan ik met goed gevolg voorspellen wijl alle wetenschap natuurwetenschap is, alles, wat geschiedt, volgens dezelfde wetten plaats grijpt, mijn denken zelf natuurverschijnsel is, en de overige natuurverschijnselen er dus meê overeenstemmen moeten. Niet echter ten gevolge van een wetgevend gezag, waar zekere Kantianen ons denken zoo gaarne meê bekleeden zouden. De stof stelt de wet niet, maar de geest stelt haar evenmin; beiden gehoorzamen. Bewegen en denken gehoorzamen aan een wet, die wij niet kennen, en in steê van welke uit te spreken de helft onzer geleerdheid verkoopt over de algemeene zwaartekracht, de weêrhelft over A=A.

---

[1] Erkend wordt het Monisme van Kant b. v. door Johannes Volkelt (Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie. Leipzig, 1879. S. 151—153), en door Ludwig Noiré (Die Lehre Kant's. Mainz, 1882. S. 301—302). Laat ik er bijvoegen: ook door F. Pollock (Spinoza, his life and philosophy. London, 1880. P. 176—177).

VI.

HET SPINOZISME VAN SPINOZA.

Het spinozistisch Monisme is het ei van Columbus op wijsgeerig gebied. Maar — er is een groote maar. 't Is namelijk duidelijk, dat wij met het begrip der Substantie het gebied der ontologie betreden hebben. De Substantie is het zelfstandig Bestaande, het waarachtig Zijnde, datgene, wat bestand heeft, niet, als het geschieden, het Wordende, in den tijd zich ontwikkelt. Even duidelijk is het, dat wij met die Substantie niet het minste beginnen kunnen, en ons in de richting maar het Absolute even onvermijdelijk vastpraten als in de richting naar het oneindig kleine. De meêdeeling, dat al het geschieden, al het worden, al het veranderen op iets onveranderlijks steunt, is juist het tegendeel van hetgeen wij gewoon zijn, eene verklaring te noemen. Door onze verklaringen brengen wij het bizondere onder een algemeen gezichtspunt. Of die verklaringen wezenlijk zooveel beteekenen als de meesten denken, is hier de vraag niet; maar dat het onveranderlijke geen verklaring is van veranderingen, zal iedereen toestemmen.

Bovendien, zoo wij van de Substantie uitgaan, weten wij van verandering nog niets. Of wij het begrip der Substantie a priori bezitten, of wij het inductorisch afgeleid hebben uit de voorspelbaarheid van gebeurtenissen, of het een zoowel als het ander het geval is; in het begrip van het zelfstandig Bestaande als zoodanig ligt in 't allerminst niet opgesloten, dat het de gemeenschappelijke grondslag van het veranderen in de stoffelijke wereld en ons denken, of van aanschouwen en denken, of van gewaarworden en denken is. In 't begrip der Substantie ligt niets anders opgesloten dan dat van iets,

't welk volstrekt noodzakelijk bestaat, of ten minste door ons als iets, 't welk volstrekt noodzakelijk bestaat, gedacht worden moet. Dat wij het als den gemeenschappelijken grondslag van gewaarworden en denken, enz., erkennen, is enkel en alleen aan de wijze toe te schrijven, waarop wij inductorisch tot het begrip der Substantie geraken. Met het begrip a priori der Substantie bedoelen wij een volstrekt noodzakelijk bestaan; doch hiermeê beslissen wij omtrent gewaarworden en denken, enz., niet het allerminste, zelfs niet, dat er iets van dien aard geschiedt. Dat het geschiedt weten wij a posteriori, bij ervaring, evenals wij bij ervaring weten, dat er gebeurtenissen met goed gevolg voorspeld worden. Uit dat weten leiden wij — niet het begrip der Substantie, maar — het bewijs der waarheid van dat begrip af, en bij deze gelegenheid erkennen wij de Substantie als den grondslag van gewaarworden en denken, welke de ervaring ons als verschillend geschieden gegeven had.

Als uitgangspunt, als grondslag mijner redeneering, heb ik aan het zelfstandig Bestaande niets hoegenaamd. Dat het de gemeenschappelijke grondslag van gewaarworden en denken is, is de slotsom van een kritisch onderzoek der ervaringskennis, meer bepaald van de waarheid, dat wij gebeurtenissen met goed gevolg voorspellen kunnen. Wij moeten daarom vooral niet zeggen, dat wij aan of in het zelfstandig Bestaande gelooven, maar dat wij het op grond onzer logika erkennen. Tusschen de logische noodzakelijkheid, om iets als werkelijk bestaande te erkennen, en het geloof, dat iets werkelijk bestaat, ligt een afgrond. Het geloof toch is slechts voor den afzonderlijken geloovige van beteekenis, terwijl de logische noodzakelijkheid bindend is voor iedereen. En evenmin als het zelfstandig Bestaande tot uitgangspunt onzer redeneering dienen kan, vermag onze redeneering verder door te dringen dan tot de loutere erkenning van het bestaan der Substantie. Het zelfstandig Bestaande is geensins het begin, maar 't is het einde onzer wijsheid. Immers, is het de gemeenschappelijke grondslag van gewaarworden en denken, zoo moet elke redeneering, die voor meer dan een logisch spel met omschrijvingen uitgegeven wordt, en omtrent eene objectieve werkelijkheid heet te gelden, haar juistheid kunnen staven door de overeenstemming der gewaarwordingen,

aha!

die wij werkelijk bekomen, met de gewaarwordingen, die zij voorspelde. Eene redeneering over eene beweerde objectieve werkelijkheid, wier juistheid niet door gewaarwordingen te staven valt, heeft dus zeker geene betrekking tot datgene, wat zich in de gewaarwordingen en in ons denken openbaart, eenvoudig wijl dit zich openbaart in beiden. M. a. w., omtrent het zelfstandig Bestaande bekomen wij door redeneering of geen kennis, of dezelfde kennis, die ook de ervaring er ons van schenken kan, en welke slechts tot de wijze betrekking heeft, waarop het zich in de ons toegankelijke werkelijkheid, d. i. de ervaringswereld, openbaart. De grond dier wereld, het Ding an sich, de Substantie, of hoe men het noemen wil, is ons volstrekt onkenbaar, en aan den naam er van ligt die onkenbaarheid natuurlijk niet. Want een bestaan, niet in de ruimte en niet in den tijd, een bestaan derhalve, nergens en nooit, is ons toch waarschijnlijk een raadsel, 't welk vooral niet minder onoplosbaar wordt door de omstandigheid, dat wij uit den aard van ons denkvermogen gedwongen zijn, zelven het ons op te geven. Dit inzicht echter hebben wij in het minst niet aan Spinoza te danken, die juist van dat ondoorgrondelijk bestaan uitging, maar aan het „op eigen hand scharrelen" van Kant, zoools prof. v. Vloten goed vindt, het te heeten[1]. „For the work done by Kant was not that he established this and that proposition about the mental mechanism of perception and thought, but that he announced the entry of philosophy into her critical age. His own application of the critical method may or may not be correct, it may or may not be complete; but his work stands nevertheless"[2]. /

Het gewone spraakgebruik onzer dagen volgend noem ik Metafysika alle opvattingen zonder onderscheid, welke de kenbaarheid van het zelfstandig Bestaande insluiten, onverschillig, of zij haar uitdrukkelijk beweren of niet. Veroorlooft men zich, onder Skepticisme, in steê

[1] De Humanist. I, bladzij 137.
[2] Pollock, bladzij 83.

van de loochening der mogelijkheid aller kennis, de loochening te verstaan der mogelijkheid van kennis omtrent het zelfstandig Bestaande, dan is Kant's Kriticisme zeer zeker Skepticisme. Doch wie hem dit Skepticisme verwijt, is, naar het gewone spraakgebruik, metafysikus, en dus het bewijs schuldig, dat de Metafysika door Kant's kritiek ongedeerd gebleven is. Veroorlooft men zich, in zijne hoedanigheid van metafysikus, verder, wijsbegeerte in Metafysika te doen opgaan, dan is in het spoor van Kant zeer zeker geen wijsbegeerte mogelijk. 't Is echter duidelijk, dat op die manier de strijd over Kant's Skepticisme en over de onmogelijkheid aller wijsbegeerte in het spoor van Kant, in een strijd over loutere woorden ontaardt.

Spinoza's stelsel is een metafysisch stelsel. Want Spinoza gaat — in zijn eigen geschriften ten minste, en daar dienen wij hem naar te beoordeelen — van de Substantie uit. Om dat te doen, moet hij de Substantie kenbaar achten, want van iets, 't welk hij onkenbaar acht, gaat niemand uit. Ongelukkigerwijs valt, zonder voorafgaande inductie, van de Substantie niets meer te zeggen, dan dat zij bestaat, en elke uitspraak van Spinoza, welke iets anders of meer behelst, is ten koste van het metafysisch beginsel verkregen, al kan zij buiten verband met dat beginsel volkomen aannemelijk zijn. Spinoza was als metafysikus gehouden, uit het Substantie-begrip door het loutere denken zijn geheele stelsel af te leiden, en te goeder trouw meende Spinoza, zijn taak volbracht, „ordine geometrico" — dat was in zijn tijd: door het loutere denken — uit de Substantie de wereld verklaard te hebben. Sedert Kant weten wij, of kunnen wij ten minste weten, dat dit onmogelijk is, dat wij behooren te eindigen, waar men vroeger liefst begon. Doet men dit niet, begint men, waar ook Spinoza begon, dan komt men geen stap verder, tenzij men het loutere denken hoogst onmetafysisch door een denken over, of naar aanleiding van gegevens der waarneming vervange. Zoo b. v. leidt Spinoza uit het begrip der Substantie als Ens realissimum af, dat zij oneindig vele attributen heeft; een metafysische waarheid misschien, maar die ik buiten staat ben, te beoordeelen. Doch van meer dan twee attributen vernemen we verder niets. Overal wordt tegenover de extensio slechts de cogitatio, of, in hedendaagsche termen, tegenover de stoffelijke natuur de geest gesteld. Wat noopte Spinoza evenwel, zich tot die twee attributen — om ons aan dat woord te houden — te beperken? Zijn cogitatio en extensio uit het Substantie-begip afgeleid, zooals de Metafysika eischt, wat weêrhield Spinoza dan, er nog ettelijke van de oneindig vele attributen uit af te leiden, wier bestaan hij wiskundig bewezen achtte? Waarom weten wij slechts van stof en geest? Deze zoo voor de hand liggende vraag werd reeds door Tschirnhaus aan Spinoza zelven gedaan. Maar — zegt Pollock: „The answer he received failed to satisfy him; and in truth it is not only obscure, but seems to evade the main difficulty" [1]. Natuurlijk; want heeft de Substantie oneindig vele attributen, en kan ik langs deductorischen weg twee dier attributen vinden, dan is er geen reden te bedenken, waarom ik er door voortgezette deductie niet meer vind. Gaan wij daarentegen inductorisch te werk, is de Substantie niet ons uitgangspunt, maar onze slotsom — c'est tout le même, excepté que c'est tout le contraire [2] — zoo is het duidelijk genoeg, waarom wij niet staande houden, dat zij van nog iets anders dan stof en geest de gemeenschappelijke grond is. Hoe iemand voorts uit het begrip van iets, 't welk volstrekt noodzakelijk bestaat, afleiden kan: dat er menschen zijn; dat zij willen; dat hun willen door allerlei bepaald is; dat zij stoffelijke voorwerpen waarnemen; dat zij omtrent die voorwerpen iets met goed gevolg voorspellen kunnen, enz., enz.; — ziedaar vragen, die in het onbepaalde te vermeerderen zijn, doch allen neêrkomen op de eene vraag: wat valt er af te leiden uit het begrip van het zelfstandig Bestaande? En het eenige gepaste antwoord op die vraag luidt: hoegenaamd niets.

Er valt uit het Substantie-begrip niets af te leiden, en Spinoza heeft er zoomin iets uit afgeleid als de eerste de beste. Moeten wij zijne denkbeelden nu als nul en van geene waarde beschouwen? In 't minst niet; maar wij moeten onderscheiden tusschen hetgeen ze inderdaad zijn, en hetgeen, waar Spinoza ze voor hield. Spinoza is

[1] Bladzij 171—174.
[2] Zie aanteekening I.

zoo goed als ieder onzer van de ervaring uitgegaan, om de eenvoudige reden, dat geen sterveling van iets anders kan uitgaan. Doch in zijn eigen schatting is hij volstrekt niet van de ervaring uitgegaan. Gaat iemand van de ervaring uit, dan weet hij van slechts twee attributen, stof en geest, en komt het niet te pas, hem te vragen, waarom hij van niet meer attributen weet. Gaat iemand daarentegen niet van de ervaring, maar van eene Substantie met oneindig vele attributen uit, dan is het wel degelijk de vraag, waarom hij van slechts twee attributen weet. Zoo oordeelt ook Pollock, die toch zeker van minachting voor Spinoza niet te beschuldigen is. „If we regard his metafysic as an attempt not only to interpret human experience as it is, but to demonstrate that it must be what it is, Tschirnhausen's question was, as Trendelenburg says, a shot into the white. But it loses all significance if we treat the system as in truth resting on a foundation of empirical facts, and professing not to construct the world *a priori*, but only to make the world intelligible. And this we are entitled to do for our present purposes" — de purposes van Pollock — „though Spinoza himself might not have been content to accept such a limitation of his aims" [1]. Zoo is het. De kracht van het Spinozisme ligt niet in 't metafysisch karakter van het stelsel, maar juist in Spinoza's ontrouw aan het metafysisch beginsel; en de kracht van hedendaagsche Spinozisten ligt niet in het verbloemen der tegenstrijdigheden, waar Spinoza onvermijdelijk toe vervallen moest, maar in de aanwijzing van haar oorsprong. In beginsel was Spinoza metafysikus, wilde hij uitsluitend deductorisch redeneeren. Doch nooit heeft de inductorische denkwijze zich krachtiger doen gelden, en aan de Metafysika krachtiger zich gewroken dan bij monde van Spinoza, die, ware de Metafysika houdbaar, haar beter zou gehandhaafd hebben dan iemand anders. Het gaat niet aan, Spinoza kort en goed met een hedendaagsch empirist op een lijn te stellen, en het wezenlijk verschil in beginsel tusschen hen beiden weg te cijferen. Kritischen

[1] Bladzij 173—174.

menschen kan men de ontstentenis van zoodanig verschil toch niet bewijzen; en onkritischen menschen behoeft men niets te bewijzen, daar zij alles aannemen op gezag.

„The truth is" — volgens Pollock — „that the strength of Spinozism is not in the system as such, but in its method and habit of mind" [1]. Het zij zoo. Doch de methode was deductorisch op het papier, inductorisch in het brein van Spinoza, evenals zijn habit of mind metafysisch was naar Spinoza's samenhang met zijn tijd, natuurwetenschappelijk naar zijn aan een tijdvak niet gebonden genie. Het Spinozisme was, twee eeuwen geleden, een geniale gedachte. Jammer slechts, dat het geniale denken niet met vollen bewustzijn aller bestanddeelen van den gedachtengang plaats vindt, en door anderer na- en overdenken moet ontwikkeld worden, d. i. in zijn bestanddeelen ontleed en tot bewustzijn gebracht. Ten minste, zoo verklaar ik mij de tegenstrijdigheden in Spinoza's stelsel, welke geesten van lageren rang al zeer spoedig ontdekken. Dezen vatten de empirische gegevens, en de uitkomsten der op haar gegronde redeneeringen niet zoo snel samen, dat zij in die saâmvatting het oorspronkelijk gegevene wanen te bezitten, en nu van een intuïtief denken spreken als van een denken, 't welk zonder zinlijke aanschouwing tot stand komt. Ons trager denken doet ons inzien, dat wij slechts met inductie verder komen, deductie niets dan een middel is om de uit gene getrokken besluiten aan de ervaring te toetsen. Anderen is de deductie hoofdzaak. „In diesem Falle befindet sich vor andern Spinoza", schrijft Bolliger, den Spinozisten waarschijnlijk een even onverdachte getuige als Pollock. „Statt der Beobachtung der empirischen Welt alle Aufmerksamkeit zuzuwenden, dann das Beobachtete gewissenhaft zu zergliedern, um so Schritt vor Schritt den letzten Gründen nahe zu kommen, erreicht er das Princip im Sprunge, um dann die Welt zu deduciren. Wohl mögen in seinen stillen Betrachtungen der analytischen Versuche nicht wenige gewesen sein; im Vordergrunde

[1] Bladzij 374.

seiner Bücher stehen sie nicht" [1]. Daar staat de Substantie op den voorgrond, of, om met prof. Land te spreken: „aan het hoofd van [Spinoza's] leer staat een geheel eigenaardig godsbegrip" [2], dat hij evenmin door inductieve redeneering gevonden achtte als een zijner tijdgenooten het hunne.

Uit dat Substantie- of Godsbegrip moest nu de wereld verklaard worden. De onmogelijkheid dier verklaring wordt, ingewikkeld, ook door prof. v. Vloten erkend. Zoo zegt hij in 't zesde deel van de Levensbode op bladzij 275: „[Spinoza's beschouwing leidt] tot de meest belangstellende kennisneming en de meest levenwekkende deelneming van en in 't bestaan aller dingen." Men geve nu nauwkeurig acht op het volgende. „Op de vraag, wat het eigenlijk zijn mag, dat zich, als een en 't zelfde, steeds onder dit alles" — d. i. toch zeker onder de dingen, waar we belangstellend kennis van nemen — „voordoet, en op 't welk men als op iets onverklaarbaars altoos terug komt; eene vraag, door 't Geloof met zijn Godsbeeld, door 't Materialisme met een even onwetenschappelijk afgetrokken stof- en krachtsbegrip beantwoord; op die vraag antwoordt Spinoza, overeenkomstig de gansche strekking der hedendaagsche wetenschap: geen persoonlijk beeld noch afgetrokken begrip buiten de bestaande dingen om, maar het oneindig bestaan van geheel die dingen zelf." Derhalve: op de vraag, wat zich onder de dingen, waar we belangstellend kennis van nemen, als iets onverklaarbaars voordoet, antwoordt Spinoza: het bestaan dier dingen zelf. In andere termen: het bestaan dier dingen is, volgens Spinoza, onverklaarbaar. Doch wie had ooit kunnen denken, dat Spinoza, uit het Substantie-begrip het bestaan dier dingen willende afleiden, reeds in het bestaan dier dingen iets onverklaarbaars vond, en toch verder gekomen is? Mij dunkt, de onverklaarbaarheid, waar hij reeds bij zijn eersten stap op stuitte, moest hem alle verdere stappen onmogelijk gemaakt hebben, want iets onverklaarbaars bij den aanvang is geheel wat anders dan iets onverklaarbaars aan het slot.

---

[1] T. a. p., bladzij 116; zie ook 120—121.

[2] Ter gedachtenis van Spinoza. Leiden. 1877. Bladzij 21.

In plaats van daar nu rond voor uit te komen, het Spinozisme als zoodanig te laten varen, en zich te bepalen tot dankbare gebruikmaking van de grootsche denkbeelden en treffende opmerkingen, die men in Spinoza's geschriften slechts voor het grijpen heeft, stapt de heer v. Vloten willens en wetens over alle beginselen heên, en geeft hij het Spinozisme voor het laatste woord aller menschelijke wijsheid uit. Daar laat het Spinozisme van Spinoza dan echter menige veêr bij. Het Substantie-begrip is — zoo verzekert ons prof. v. Vloten — niet de grondslag van het stelsel, maar „hoogstens slechts een ter loops aangebracht uitgangspunt [van Spinoza's] redeneering" [1]; alsof het beginsel niet juist uit de keus van het uitgangspunt bleek, indien men van uitgangspunt liever dan van grondslag hoort spreken. „De ijdele naam van het Godsbegrip" werd door Spinoza ten gevolge eener vergeeflijke slordigheid bestendigd; doch men heeft den naam maar te schrappen, en te vervangen door de zegswijze: eeuwig en oneindig verband aller dingen, en de zaak is in orde. Alsof het van zelf helder ware, wat onder eeuwigheid en oneindigheid te verstaan zij, en wij met die begrippen in niet de geringste moeilijkheden kwamen. Bovendien, vroeger werd in den Godsnaam geen wezenlijk bezwaar gezien. In de tweede uitgaaf van den Benedictus de Spinoza lees ik op bladzij 37. „Zoo konden [Spinoza] en die hem volgden — ook al behielden zij dien eenmaal erkenden Godsnaam — hunne bespiegelingen aangaande Gods begrip met gerust geweten ten einde toe doorzetten, er steeds van overtuigd, dat inhoud en strekking hunner stellingen met die der kerkleer niets te maken hadden." Hier blijft dan echter leer tegenover leer staan, terwijl volgens Kant elke leer omtrent den onkenbaren grond aller dingen even verwerpelijk is, al loochent hij dien grond in 't minst niet. Juist in de vervanging der loochening van God door het bewijs van zijn onkenbaarheid steekt de onweêrstaanbare kracht van het Kriticisme. „Ich musste das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen", schreef Kant. Doch wat hij met zijn opheffing aller godgeleerdheid als wetenschap beoogde, gaat ons niet aan. Wij houden ons aan die

---

[1] De Humanist. I, bladzij 66.

opheffing, en wat er uit volgt, de volstrekte onmogelijkheid namelijk om van den grond aller dingen uit te gaan.

De Substantie is — altijd volgens den heer v. Vloten — eigenlijk de natuur; want de onderscheiding tusschen natura naturans en natura naturata heeft niet meer te beduiden dan die tusschen een zwart en een bruin paard, een vos en een schimmel. Kortom, de natuur (in den ruimsten zin van het woord, en dus als het geheel der denkende wezens en stoffelijke voorwerpen) wordt het zelfstandig Bestaande verklaard. Van het Spinozisme wordt een meer nieuwerwetsch dan begrijpelijk Naturalisme gemaakt, en het onloochenbaar verband tusschen den geest en de stoffelijke natuur, of denken en aanschouwen, of denken en gewaarworden, voor de toelichting van dat verband, voor de "Cognitio unionis quam mens cum tota natura habet", in de plaats geschoven. Het misdrijf der tegenstelling van (stoffelijke) natuur en geest [1], moet men weten, wordt in deze woorden slechts schijnbaar gepleegd, en Spinoza heeft zich afgesloofd met het zoeken naar de verklaring van een verband, 't welk zijn verklaring in zich zelf heeft.

Is dit zoo, dan vind ik het van Spinoza tamelijk onnoozel. Maar 't is volstrekt niet zoo. Spinoza stelde, als ieder onzer, zijn geest tegenover de stoffelijke natuur, en was van oordeel, dat het lichaam niet op den geest, en deze niet op het lichaam werken kan [2]. Doch wijl nu des ondanks de ervaring verband tusschen hen aantoont, vond hij het noodig, en noemde hij het zelfs de taak der wijsbegeerte, naar de kennis van dat verband te trachten. Heeft Kant naar iets anders getracht? En strekt het in eenig opzicht tot vermeerdering

[1] Want het schijnt een misdrijf. In het twaalfde deel van de Levensbode verzekert Lotsy mij in de aanteekening op bladzij 516, dat Spinoza, over het verband van den geest met de geheele natuur sprekende, zijn geest niet tegenover de natuur plaatste. In 't eerste deel van de Humanist zegt de heer v. Vloten op bladzij 69, dat Lotsy daar volkomen gelijk in heeft; ik zal de latijnsche woorden minder juist vertolkt hebben. Doch indien Spinoza hier met de natuur niet de stoffelijke natuur, maar de natuur in den ruimsten zin van het woord bedoeld had, zou hij even goed van het verband b. v. eener tafel, als van het verband des geestes met de geheele natuur gesproken kunnen hebben.

[2] Eth. III. Prop. II.

onzer kennis van een verband, wanneer wij zeggen, dat het een oneindig en eeuwig verband is?

Mijn bezwaar tegen het Naturalisme van den heer v. Vloten is tweeledig. Eerstens is het, in mijne schatting, geen Spinozisme. Doch Spinozisme of niet, het komt mij, in de tweede plaats, onhoudbaar voor, terwijl er slechts de kantiaansche erkenning van een onkenbaren grond der natuur aan ontbreekt, om volkomen houdbaar te wezen. Dat ik er eindelijk eens toe overga, mijne denkbeelden over zijn Naturalisme openlijk uiteen te zetten, wijte de heer v. Vloten dan ook geensins aan vijandschap; hij weet wel beter. 't Heeft geen andere reden dan die, welke hij zelf voor 't verzet van Malcolm Guthrie tegen Herbert Spencer aanwijst: „louter wetenschappelijke belangstelling in een doeltreffend wijsgeerig streven" [1]. Het streven van den heer v. Vloten toch is ook het mijne. Doch om doeltreffend te blijven moet het zijn doel niet voorbij streven, en daarom niet beproeven, meer te bewijzen dan waartoe het in staat is. Op den duur zou dit onze richting verzwakken.

„De vragen die voor geen beantwoording vatbaar zijn, moeten met rust gelaten worden", zegt de heer Pierson zoo kritisch mogelijk [2]. Wie hem dit tegenspreke, ik niet. Doch om vragen, als voor beantwoording onvatbaar, met rust te laten, dien ik te weten, dat zij voor beantwoording onvatbaar zijn, en ik acht het de blijvende verdienste van Kant, eene poging gedaan te hebben om te beslissen, welke vragen in dat geval verkeeren. Sommiger afkeer van Kant begrijp ik. Maar den tegenzin, dien hij den heeren v. Vloten en Pierson inboezemt, begrijp ik evenmin als de ingenomenheid, welke de heer Spruyt met hem betuigt.

———

[1] De Humanist. I, bladzij 162.

[2] Wijsgeerig onderzoek. Bladzij 122—123.

VII.

HEDENDAAGSCH NATURALISME.

Deze of gene vraagt wellicht: Wat doet het er eigenlijk toe, of hetgeen prof. v. Vloten aanprijst Spinozisme dan wel Naturalisme heeten moet, en of zijn Naturalisme met het Spinozisme van Spinoza te rijmen valt? Wat kan de naam eener opvatting ons schelen, indien de opvatting zelve onweêrlegbaar is?

In de eerste plaats zou, naar het mij voorkomt, die onweêrlegbaarheid vast moeten staan. En in de tweede plaats is het, sedert wij niet meer in den gelukkigen toestand van Adam verkeeren, die voor het eerst namen gaf, wel degelijk de vraag, hoe iets heeten moet — al ware het slechts ter besparing van tijd. Spinoza erkende het bovennatuurlijke, en achtte het kenbaar; want hij ging er van uit. Het Naturalisme loochent het. Kant erkent het zoo goed als Spinoza, doch acht het onkenbaar. Tenzij ons erkennen hetzelfde beteekent als het duitsche, zijn dit drie verschillende richtingen, en ik zie daarom geen mogelijkheid, in de onderstelling, dat Kant gelijk heeft, Spinoza noch het Naturalisme gelijk te geven. De vraag, of een goed doordacht Spinozisme misschien Naturalisme, een goed doordacht Naturalisme misschien Spinozisme is, laat mij dus volmaakt onverschillig.

Lang niet onverschillig daarentegen is het mij, of het bovennatuurlijke, welks bestaan ik geen kans zie, te loochenen, al dan niet kenbaar is; want die kenbaarheid is van overwegend belang in de praktijk. Is het zelfstandig Bestaande, of hoe men het noemen wil, kenbaar, dan is Metafysika, en met haar godgeleerdheid, als wetenschap mogelijk. Is het onkenbaar, dan kunnen wij geheele bibliotheken, „nothing but sophistry and illusion" behelzende, ongelezen laten, al behoeven wij ze niet, naar Hume's raad, aan de vlammen prijs te geven. En hier blijkt eens recht duidelijk,

dat het, als ik in den aanvang zeide, niet zoo bijster gemakkelijk is, sommige vragen met opzet te ontwijken, aangezien wij, juist daardoor, in een op den duur hoogst afmattend geredekavel vervallen. Tot zoodanig geredekavel leidt, naar mijne overtuiging, de wereldbeschouwing van den heer v. Vloten, die het ongelijksoortige poogt te verbinden; terwijl Kant ons eens en voor goed de grens aangewezen heeft, waar alle vruchtbare redeneering ophoudt, en het geredekavel een aanvang neemt.

Hooren wij prof. v. Vloten zelven. „Ik neem" — zegt hij [1] — „[Spinoza's] stelsel, als zoodanig, slechts onder beding aan, dat men zich de onwillekeurige tegenstrijdigheden, waarin het door zijn wetenschappelijk verouderden vorm, en de deels schoolsche, deels kerkelijke termen, waarin het geuit wordt of onwillekeurig vervalt, er uit wegdenkt of liever het er van ontdoet, om het zoo in gelouterden vorm en in zijn ware beteekenis te doen uitkomen." Het eenige onderscheid tusschen Spinoza en hedendaagsche menschen zal dus hierin gelegen zijn, dat dezen wat meer wetenschappelijke, en met name wat meer natuurwetenschappelijke kennis bezitten dan hij, en dat hij eenige termen handhaafde, die men in onzen tijd zonder misverstand te baren niet kan bestendigen. Overigens moet het Spinozisme aanvaard worden door iedereen, die genoeg verstand heeft, om het der moeite waard te achten, het te gebruiken.

Ware de zaak inderdaad zoo eenvoudig, het zou wel een wonder moeten heeten, dat ook personen, met kerkelijke neigingen niet behept, van gemoedsbezwaren geenerlei, maar van verstandsbezwaren des te meer last hebbende, en anders niet schromende, in vele opzichten met den heer v. Vloten meê te gaan, van zijn gelouterd Spinozisme evenmin gediend zich betuigen als zij het ongelouterd stelsel houdbaar achten. De aangewende louteringskuur, dit is het gansche geheim, is van veel ingrijpender aard dan prof. v. Vloten steeds bereid gevonden wordt, te erkennen. Doch in 't negende deel van de Levensbode is hij op bladzij 152 en 153 bizonder duidelijk. Eerst vernemen wij, dat het Spinozisme van Spinoza een in „ruwen

[1] De Levensbode. XII, bladzij 273—274.

ontologischen staat verkeerend stelsel" is; en vervolgens, dat de arbeid, door prof. v. Vloten er aan besteed, neêrkomt op een „wijziging, of wil men loutering van den grondslag van Spinoza's gedachtenloop". Dit is echter juist wat ik den heer v. Vloten verwijt. Hij zegt niet: ik heb Spinoza's verouderde spreekwijze door die van onzen tijd vervangen; evenmin: ik heb zijn wetenschappelijke uitspraken in overeenstemming gebracht met de ontdekkingen onzer dagen; maar hij komt er zoo gul mogelijk voor uit, den grondslag van Spinoza's gedachtenloop gewijzigd te hebben. Nu is dit zonder twijfel het geval. De heer v. Vloten heeft het Spinozisme eenvoudig onderstboven gekeerd, en zoodoende van een ontologisch stelsel een niet-ontologisch stelsel gemaakt. 't Is echter aan Kant te danken, dat wij de onhoudbaarheid van ontologische stelsels inzien, en 't schijnt dus minder billijk, het te doen voorkomen, alsof een welbegrepen Spinozisme Kant overbodig maakte. Hoe dit zij, wijziging van den grondslag van iemands gedachtenloop deert het op dien grondslag gevestigd stelsel des te meer, als de logika van den gedachtenloop klemmender was. 't Is mogelijk, dat de grondslag van Spinoza's gedachtenloop wijziging vordert. Maar 't is zeker, dat wie op een anderen grondslag bouwt dan Spinoza, het recht mist, te doen als ware er niets veranderd, en voor en na van Spinozisme te blijven gewagen. Doet hij het toch, dan moet hij noodzakelijk met zich zelven in tegenspraak komen.

De grondslag van Spinoza's gedachtengang is, dat de Substantie zich o. a. in het stoffelijk en in het geestelijk bestaan openbaart, dat het stoffelijk bestaan en het geestelijk bestaan twee verschillende zijden zijn van eene en dezelfde werkelijkheid. Met de erkenning van het bestaan dier werkelijkheid, welke de natuur niet is, staat en valt het Spinozisme. Met de ontkenning harer kenbaarheid staat en valt de opvatting van Kant. En wanneer prof. v. Vloten tot lof van Spinoza vermeldt: „Met een afgetrokken onkenbaren grondslag, of „„ding op zich zelf"" laat hij zich niet in" [1], dan is dit slechts in zoover juist als die grondslag in Spinoza's ontologisch stelsel

[1] De Levensbode. VI, bladzij 274.

kenbaar heet, terwijl Kant hem onkenbaar verklaart. Maar de loochening van bedoelden grondslag laat Spinoza zoo goed als Kant aan het Naturalisme over, 't welk ons afscheept met de telkens herhaalde meêdeeling van het feit: „Er wordt bestaan, stoffelijk en geestelijk, in 't onafscheidelijkst en innigst verband" [1]. Over de nuchterheid dezer waarheid beklaag ik mij niet. Doch ik vind het eene even nuchtere waarheid, dat wij een verband niet leeren begrijpen door er eenige bijvoegelijke naamwoorden aan te offeren.

Daarentegen leeren wij het Naturalisme van den heer v. Vloten uitstekend begrijpen door een opstelletje in het tiende deel van de Levensbode, over: Schopenhauer, Kant en Spinoza. 't Werd, blijkens den aanhef, geschreven naar aanleiding eener verhandeling van „den bekenden duitschen spotboef in dicht en ondicht, Ernst Eckstein", en ik vrees, dat de heer v. Vloten onder den invloed van dien spotboef in wat al te luchthartigen toestand verkeerd heeft.

Eckstein's opvatting der beteekenis van Kant wordt, zonder het minste verzet tegen haar juistheid, aldus weêrgegeven: „Zijn verdienste berust vooral dáárin, wel het bestaan van een metafysis, een achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf te erkennen, doch tevens te beweren, dat men omtrent den aard daarvan zich nimmer een oordeel zal kunnen of mogen veroorloven" [2]. Van Schopenhauer heet het onmiddellijk daarna; dat hij „van dit punt.... zocht.... uit te gaan." 't Bedoelde punt is de volstrekte onkenbaarheid van het „achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf", en dit volstrekt onkenbare ding als uitgangspunt te nemen, bewijst wel, dat ook Schopenhauer een animal metaphysicum was, maar bewijst niet, dat dit hem tot sieraad strekt. Intusschen — het staat er; en 't behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat Schopenhauer geensins poogde, „het wereldgeheim — gelijk vóór Kant beproefd werd, maar nu opgegeven moest worden — bij berekening" —

[1] De Levensbode. XI, bladzij 243. Zie ook VI, bladzij 275; IX, bladzij 1, enz.

[2] De Levensbode. X, bladzij 509.

ordine geometrico b. v.? — „te vinden, maar bij wijze van raadsel op te lossen". Schopenhauer kwam dus op den zonderlingen inval, naar iets, waar op wetenschappelijken trant geen kennis van te bekomen is, te gaan raden. Hoe het blijken moest, of hij goed geraden had, wordt niet gezegd, en valt, naar het mij voorkomt, ook niet te zeggen. Schopenhauer ried nu: den wil; en de wil is dus het „achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf". Dit volgt uit het voorafgaande; en op bladzij 510—511 wordt het nog eens uitdrukkelijk gezegd. „Die wil nu" — heet het daar — „ons waar en eigenlijk wezen, is ook het ware en eigenlijke wezen der wereld, dat voor onze uitwendige ervaring niet toegankelijk is, het „„onbekende ding op zich zelf"" van Kant", die het echter — neem ik de vrijheid er bij te voegen — voor geenerlei ervaring toegankelijk achtte. „Het spreekt wel van zelf" — lezen wij op bladzij 511 iets verder — „dat men dezen wil, zoo toegepast, niet verwarren mag met den naar bewuste drangredenen werkzamen wil van den mensch; dat men er integendeel, als Eckstein doet opmerken, slechts een verholen streven, een aanzijnsdrang, een aandrift onder verstaan mag, hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend."

Wat weêrhoudt prof. v. Vloten, dien onbewusten wil van Schopenhauer met v. Hartmann het onbewuste te noemen? Denkelijk de omstandigheid, dat „v. Hartmann's goochelspel met het onbewuste" [1] hem volkomen helder is. Maar goochelde Schopenhauer met zijn wil, die eigenlijk geen wil is, iets minder? Waarom Schopenhauer's „eigenaardig mengelmoes van Platonisme, Kantianisme, natuurfilozofie en Materialisme" [2] in bescherming genomen, zoodra iemand beweert, dat „de frankforter grompot, de zwartgallige Schopenhauer" [3] in eenig opzicht met Spinoza overeenkomt? Ziet het eigenaardig mengelmoes van Schopenhauer er, sub specie Spinozismi beschouwd, wellicht anders uit dan gewoonlijk?

---

[1] De Levensbode. V, bladzij 393 vgg.
[2] De Levensbode. V, bladzij 429.
[3] De Levensbode. IX, bladzij 145.

Plukken wij een paar ondertusschen gerijpte vruchten.

Naar „het onbekende ding op zich zelf van Kant" radende, ried Schopenhauer, dat het „een verholen streven", en „hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend" is. Indien deze leer iets beteekent, beteekent zij toch zeker:

1°. dat het zoogenoemde Ding an sich bestaat, want het streeft.

2°. dat het hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling, of de natuur, verschilt; zoodat Schopenhauer niet het Naturalisme geraden heeft. „Achter of buiten de natuur" bestaat in zijne schatting iets, de wil, waar Eckstein dan van opmerken doet, dat men er „slechts een verholen streven, een aanzijnsdrang, een aandrift onder verstaan mag, hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend."

Onmiddellijk daarop volgt: „Is dit echter blijkbaar het geval, dan moet ieder, die zich met Spinoza's doeltreffende bespiegeling bekend gemaakt heeft, wel vragen, waarom er zooveel omhaal van woorden, zooveel omslachtig geschrijf noodig was, om, op veel minder doeltreffende wijs, eigenlijk niets anders te zeggen, dan wat hij reeds vóór twee honderd jaren uitte." De fout van Schopenhauer ligt dus niet in hetgeen hij zeide, maar in de omslachtige manier, waarop hij het zeide, en in zijne meening, heel wat nieuws te verkondigen, terwijl reeds twee eeuwen geleden Spinoza volmaakt hetzelfde verkondigd heeft. Doch wat blijkt Spinoza dan verkondigd te hebben?

In overeenstemming met Schopenhauer:

1°. dat er een „achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf" bestaat.

2°. dat dit ding „hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend" is.

In strijd met Schopenhauer, die het wil noemt:

3°. dat men er „slechts een verholen streven, een aanzijnsdrang, een aandrift onder verstaan mag."

Wat nu de eerste dezer drie uitspraken aangaat, ik beaam haar ten volle, al besef ik niet, hoe de heer v. Vloten elders weêr van Spinoza volhouden kan: „Met een afgetrokken onkenbaren grondslag,

of „ „een ding op zich zelf”” laat hij zich niet in.” [1] Behelst gene uitspraak de waarheid — en volgens mij doet zij het ongetwijfeld — dan is deze valsch, en heeft prof. v. Vloten ongelijk, waar hij schrijft: „Wat Leibnitz aan Spinoza verweet, dat zijn wijsbegeerte op Naturalisme uitliep, is juist wat hem bij den onbevooroordeelden nazaat tot de grootste eer moet strekken, en het hoofdpunt zijner verdiensten uitmaakt.” [2] Want een „achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf” wordt door het Naturalisme ten onrechte geloochend, door Spinoza terecht erkend. Doch „berust” — als wij op bladzij 509 vernamen — Kant's verdienste „vooral dáárin, wel het bestaan van een metafysis, een achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf te erkennen, doch tevens te beweren, dat men omtrent den aard daarvan zich nimmer een oordeel zal kunnen of mogen veroorloven”, dan, vind ik, moest men er zich ook geen oordeel over veroorloven. Tevens echter is het, in dit geval, geensins de vraag, welk oordeel Schopenhauer zich over dien aard veroorloofde, noch of Spinoza twee eeuwen vroeger zich hetzelfde, dan wel een ander oordeel over dien aard veroorloofde; maar ligt beider fout juist in het zich veroorloven van een oordeel over den aard van iets, aangaande welks aard niets te bevestigen valt.

Ontkennen, namelijk, mag en moet men er wel degelijk iets van; en dit brengt ons tot de tweede der drie uitspraken. Wij mogen en moeten ontkennen, dat de Substantie, of het Ding an sich, of hoe men het noemen wil, in eenig opzicht gelijkt op iets van hetgeen wij in de voor ons kenvermogen toegankelijke wereld aantreffen. [3] Volgens prof. v. Vloten heeft Spinoza dit inderdaad gedaan, immers hij is, alweêr volgens hem, van oordeel, dat de Substantie „hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend” is. Dit tegen te spreken komt mij geen oogenblik in de gedachte. Juist andersom was het steeds, en is het nog, mijne eigene overtuiging. Ik heb altijd gemeend, dat Spinoza de Substantie, de natura naturans, zoo scherp mogelijk onderscheidde van de modi, de natura naturata,

[1] Zie boven, bladzij 54—55.
[2] De Levensbode. III, bladzij 287; zie ook 290.
[3] Vergelijk: de Humanist. I, bladzij 282.

het geheel der stoffelijke voorwerpen en denkende wezens, die ervaring ons leert kennen, de natuur in onzen ruimsten zin van 't woord. [1]

Ik heb aan Spinoza's nitdrukkelijke verklaring in Ep. XXIX, „dat wij ons het bestaan der Substantie ten eenenmale van dat der modi verschillend denken” [2], nooit een anderen zin kunnen hechten dan dat Spinoza de Substantie „hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend” dacht. Deze opvatting in het tiende deel van de Levensbode is nochtans „hemelsbreed verschillend” van die, welke in het negende op bladzij 489 Spinoza — toegedicht wordt, zal ik thans wel mogen zeggen. Hier wordt den geduldigen lezer bericht, dat voor Spinoza tusschen Substantie en modi, tusschen natura naturans en natura naturata, die immers beiden natuur zijn, geen ander verschil is, dan men tusschen een zwart en een bruin paard, een vos en een schimmel ontdekt. Dus: omdat men goed gevonden heeft, zeker, ook Spinoza welbekend sterrebeeld den Hond te noemen, is dit sterrebeeld een hond.

Zonder zulke woordspelingen is het beweerde Naturalisme van Spinoza niet te redden, en het later weêr verworpen, de Substantie in Spinoza's schatting „hemelsbreed van de wereld onzer voorstelling verschillend” geheeten te zien, kan mij slechts genoegen doen. Pijnlijk toch is het, te moeten gelooven, dat een denker als Spinoza zich de grootste moeite zal gegeven hebben om een wezenlijk onderscheid aan te wijzen tusschen tweeërlei, waar geen ander onderscheid tusschen is, dan men b. v. tusschen een zwart en een bruin paard opmerkt. Een Spinozisme, 't welk Spinoza zulk eene dwaasheid aanwrijft, enkel en alleen om zich aan de erkentenis te onttrekken, dat Spinoza's

[1] In onzen ruimsten zin van het woord; want strikt genomen zijn natura naturata de modi der oneindig vele attributen, welke der Substantie toegeschreven worden; niet slechts die van extensio en cogitatio. Vergelijk: prof. Land, t. a. p., bladzij 22.

[2] Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Ex quo oritur differentia inter *aeternitatem* et *durationem*. Per *durationem* enim modorum tantum existentiam explicare possumus; substantiae vero per *aeternitatem*, hoc est, infinitam existendi sive (invita Latinitate) essendi fruitionem.”

Substantie hetzelfde is als Kant's Ding an sich, begrijp ik niet. Het onderscheid tusschen de Substantie (natura naturans) en de modi (natura naturata) is volgens Spinoza, als uit de aangehaalde plaats blijkt, dat de Substantie eeuwig is, en de modi het niet zijn. Die eeuwigheid, welke geen duur is, ook oneindigheid genoemd te hebben, is ter verantwoording van Spinoza [1]. Kant stelde het Ding an sich niet in den tijd (en de ruimte), en oordeelde, dat het begrip van oneindigen tijd ons o. a. in de moeilijkheid brengt van te moeten aannemen, dat in elk oogenblik een oneindige tijd afgeloopen is. Daarom wenschte hij van ruimte en tijd slechts met betrekking tot onze eindige aanschouwing te gewagen. Maar dat Spinoza de paarden naar hun kleur in eeuwige en eindige paarden zal onderscheiden hebben, kan ik van zijne scherpzinnigheid niet verwachten.

Eindelijk zal Spinoza, en twee eeuwen later meer omslachtig Schopenhauer, beweerd hebben, dat men onder het „achter of buiten de natuur liggend ding op zich zelf", de Substantie, of hoe men het noemen wil, „een verholen streven, een aanzijnsdrang, een aandrift" verstaan moet. Dit is nochtans, naar het schijnt, een bevestigend oordeel omtrent den aard van bedoeld ding, ofschoon de verdienste van Kant gezegd werd, vooral daarin gelegen te zijn, dat hij het bestaan van het Ding an sich erkende, doch met de bijvoeging, „dat men omtrent den aard daarvan zich nimmer een oordeel zal kunnen of mogen veroorloven". Nu, veel wordt er niet van bevestigd; maar ook 't allergeringste is hier reeds te veel. De voor ons kenvermogen toegankelijke wereld steunt op een streven, of op iets, 't welk streeft. Hoe iemand daar iets van weet, wordt er niet bij gezegd. Voorts is bedoeld streven meer bepaaldelijk een verholen streven. Hoe iemand van een verholen streven iets weet, is mij eveneens een raadsel. Het doel van een streven kan mij verholen zijn, al blijkt duidelijk, dat er gestreefd wordt, en er dus een doel is;

[1] Ook prof. v. Vloten spreekt in zijn Benedictus de Spinoza telkens van „het eeuwige en oneindige verband aller dingen", ons bezwerende, nooit aan iets anders te denken, zoo dikwijls wij Spinoza van God hooren gewagen. Zie: 2e uitgaaf, bladzij 154, 3e aant:.

maar van een verholen streven iets te beseffen, gaat mijn verstandelijke krachten te boven. Gelukkig blijkt het streven bij nader overweging niet verholen, en zelfs het doel er van ons bekend te zijn. Het streven is een aanzijnsdrang, een aandrift. Te streven zonder een aandrift schijnt onmogelijk, zoodat, indien de Substantie streeft, zij ook wel een aandrift hebben zal. Doch waar streeft zij nu eigenlijk naar? Haar aandrift is een aanzijnsdrang, waaruit ik opmaak, dat zij naar het aanzijn streeft. Maar hoe het Ens realissimum er toe komt, naar het aanzijn, het onloochenbaar bestaande Ding an sich naar het bestaan te streven, is mij volkomen onbegrijpelijk. Streeft het er dan wellicht naar, zich in eene waarneembare werkelijkheid te openbaren? Doch te openbaren aan wie of wat? Aan zich zelf, natuurlijk; en deze zelfbeschouwing van het Absolute, of hoe men het noemen wil, is, even natuurlijk, schon einmal dagewesen, want op metafysisch gebied is geen nieuws onder de zon, aangenomen, dat die er schijnt.

Dat de ervaringswereld ons door bespiegelingen als de onderhavige hoegenaamd niets verstaanbaarder wordt dan door eenige andere bespiegeling over het Absolute, of hoe men het noemen wil, schijnt mij boven redelijken twijfel verheven. En dat wij ons hier met zoodanige bespiegeling bezig houden, valt na al het voorafgaande niet meer te ontkennen, hoe overtuigd de heer v. Vloten zijn mag, voor ervaring, en niets dan ervaring, te ijveren. Juist echter wijl ik in dit opzicht uit volle overtuiging zijn geestverwant ben, moet er geen onzekerheid heerschen blijven aangaande de vraag, of onze richting met Spinoza inderdaad even ver, en zelfs verder komen zal dan met Kant. Op den grondslag van Spinoza's eigen gedachtenloop komen wij, ook volgens den heer v. Vloten, niet verder, want anders had deze dien grondslag niet behoeven te wijzigen. Doch met het gelouterd Spinozisme of Naturalisme van den heer v. Vloten komen wij evenmin verder. Pogingen tot verklaring der natuur uit haar onkenbaren grond zijn geen misdaden, maar worden, sedert Kant, geacht te behooren tot het rijk der verbeelding, terwijl wij, indien het ons om kennis van de natuur te doen is, tot ervaring bepaald zijn.

Wie geen kans ziet, zich met haar tevreden te stellen, komt tot allerlei geloof. Maar het Naturalisme is het zonderlingste geloof ter wereld. Want met veel ijver den onkenbaren grond der natuur loochenend, kondigt het omtrent dien grond leerstukken af, vergelijkenderwijs geen haar beter dan die van eenig ander geloof, en volstrekt onhoudbaar wijl zij betrekking hebben tot iets, waar het bestaan van ontkend wordt. Ten minste, ik neem aan, dat het beweerde streven een streven is van den onkenbaren grond der natuur, en niet van de natuurvoorwerpen. Ik kan mij echter vergissen. In het derde deel van de Levensbode wordt op bladzij 33 met instemming als A. v. Humboldt's oordeel vermeld: „Geest staat niet tegenover de natuur, maar is er in vervat." Aan deze beteekenis van het woord natuur hecht prof. v. Vloten groote waarde, al spreekt het van zelf, dat wij het verband tusschen stof en geest niets begrijpelijker maken door te zeggen, dat de geest zoo goed tot de natuur behoort als de stoffelijke voorwerpen, die wij waarnemen. De bedoeling van den heer v. Vloten is, blijkens de volgende regels, dat „de natuur.. geen doode, stoffelijke samenflansing [is], maar een voortdurend werkzame oorspronkelijke wezenheid, die alle dingen uit zich zelf schept, en werkdadig in 't aanzijn roept". Daargelaten de stelling der hedendaagsche natuurwetenschap, volgens welke er noch in, noch door de natuur iets in 't aanzijn geroepen, in den zin van geschapen, wordt [1], behoeven wij de natuur niet voor een „doode, stoffelijke samenflansing" te houden, om te erkennen, dat er in de natuur ook levenlooze voorwerpen aangetroffen worden Of moet ik soms denken, dat een keisteen leeft? Het schijnt wel zoo. Althans in deel XI van de Levensbode wordt op bladzij 246 geleerd, dat men van „levenlooze" stof evenmin als van „ziellooze" spreken mag. Waarom niet? Omdat het stoffelijk bestaan en het geestelijk bestaan twee verschillende zijden zijn van eene en dezelfde werkelijkheid? Mij dunkt, al is dit zoo — en ik ben de laatste om het tegen te spreken — die twee verschillende zijden zijn en blijven twee zijden, en twee verschillende zijden. Wij blijven voor en na levenlooze, onbezielde dingen waar-

[1] Ik herinner slechts aan Moleschott's: Kreislauf des Lebens.

nemen, en een keisteen wordt bezield noch levend door de omstandigheid, dat zich in hem dezelfde volstrekt onkenbare werkelijkheid openbaart als in de levende en denkende wezens. Dit toch is het einde, en niet het begin onzer wijsheid. Immers, ware stof die werkelijkheid, waar komt dan de geest van daan; ware zij geest, waar komt dan de stof van daan; ware zij leven, waar komen dan de levenlooze voorwerpen van daan? Kortom: is zij A, waar komt dan niet-A van daan? Anderen mogen gelukkiger zijn, doch mij laat de logika hier in den steek.

Ongetwijfeld kan men op het papier het denkbeeld leven zoo ruim omschrijven, dat het ook de keisteenen omvat. Volgens de omschrijving zijn zij dan niet levenloos. Maar die omschrijving heft het verschil niet op, 't welk tot heden tusschen keisteenen en levende wezens deed onderscheiden. Wordt ons verboden, dat verschil aan te duiden door de termen levend en levenloos, wij zullen eenvoudig andere woorden kiezen. Omschrijvingen mogen in wijsgeerige stelsels wonderen verrichten, in de werkelijkheid blijft een keisteen van een levend wezen verschillen, hoe lang men er over prate.

Het stond mij wellicht niet mooi, maar ik smaakte toch een ondeugend genoegen, onlangs Lotsy in de Humanist te zien beweren: „Bij den zoetwaterpoliep is willen, denken en gevoelen niet te onderscheiden. En dat is het precies evenmin bij ons". [1] Deze kluchtige stelling past volkomen in den metafysischen, d. i. louter deductorischen gedachtengang, dien ik hier bestrijd. Lotsy begint, waar men volgens Kant liefst behoorde te eindigen. In alles openbaart zich eenerlei. Goed; maar dit is het einde onzer wijsheid, en heft voor gewone stervelingen het onderscheid niet op tusschen zoetwaterpoliepen en ons. De „vooroordeelsvrije" Lotsy daarentegen leidt er fluks uit af, dat zoodanig onderscheid ons niet raakt. „Een zoo objectief mogelijken blik te werpen in wat de wereldsche verschijnselen gemeenschappelijks hebben" [2], is zijn doel, en met Schopenhauer gevoelt hij „zoo innig mogelijk, dat de kern of grond van

[1] De Humanist. I, bladzij 264.
[2] De Humanist. I, bladzij 257.

zijn eigen wezen [1] volkomen dezelfde [is] als die van het vee in de weî".

Prof. v. Vloten, zich, evenals ik, in bekrompen eigenwaan boven een zoetwaterpoliep en „gedierte van zijne soort" stellende, wijst er op, dat men 't gevoel van zoo'n poliep onmogelijk voor eenerlei met de menschelijke rede houden kan. „Integendeel" — zegt hij — „'t komt er juist op aan, beiden, rede en gevoel, al wortelen zij in denzelfden bodem, in hun aanmerkelijk verschil te verklaren" [2]. Daarmeê erkent hij dan echter tevens, dat het wortelen aller dingen in denzelfden bodem die dingen niet verklaart, m. a. w., dat zij uit hun gemeenschappelijken grond niet te verklaren vallen. Maar dit zoo zijnde, is er evenmin iets meê gewonnen, dien grond leven te heeten, als hem gevoel, wil of het onbewuste te noemen, kortom, er iets meer van te bevestigen dan het zelfstandig bestaan. Dit zelfstandig Bestaande toch is niet het algemeene, 't welk wij vinden door in gedachte af te zien van de verschillen, die wij aan de dingen waarnemen. Het begrip van 't zelfstandig Bestaande is een begrip a priori, immers geensins afgeleid uit de waarneming van allerlei zelfstandig bestaande dingen, want die nemen wij juist niet waar in onze door oorzakelijkheid beheerschte wereld der ervaring. Ook het Materialisme begaat — zoodra het zich voor meer dan eene natuurwetenschappelijke onderstelling uitgeeft — de fout, het algemeene in de de ervaringswereld voor den grond dier wereld te houden. Doch het Materialisme blijft zich ten minste gelijk, want waar ik leven, gevoel, wil, enz. bespeur, neem ik tevens stof waar; waar ik echter stof waarneem, bespeur ik volstrekt niet altijd leven, noch gevoel, noch wil. De ervaring stoort zich aan onze bespiegelingen in het minst niet, en geeft ons bij voortduring levenlooze keisteenen, gevoelende poliepen, en min of meer redelijke personen te bestudeeren. Dringt zij tot het wezen der dingen niet door, zij zal het zich moeten getroosten, en zich gemakkelijk kunnen troosten met de gedachte, dat zij vorderingen maakt, terwijl het getob over het wezen der dingen ons tot den

[1] De Humanist. I, bladzij 255. Er staat: weten; maar dit zal wel een drukfout zijn.

[2] De Humanist. I, bladzij 286—287.

huidigen dag geen stap verder bracht. Voor de verschillen, die de natuuronderzoeker nu eenmaal ontdekt, kan hij, als onbevooroordeeld mensch, zijn oogen niet sluiten, hoe stellig het middeneeuwsch Realisme hem in allerlei termen verzekere, dat die verschillen toevallige wijzigingen zijn, aan het wezen der dingen vreemd. Heeft het Realisme daar gelijk in, dan belijdt het zelf, de dingen uit hun wezen niet te kunnen „verklaren", wat trouwens te verwachten viel, want als wezen der dingen geldt hier het gemeenschappelijke, algemeene, terwijl de dingen toch verschillen [1].

Wel ontsnapt men, door gevoel- en levenlooze stof een onding te heeten, aan de bezwaren van het echte, werktuigelijke Materialisme of Atomisme, maar slechts om in een Hylozoïsme te vervallen, 't welk aan de ervaring zeer zeker minder trouw blijft, maar dan ook zeker minder begrijpelijk, en voor de natuurwetenschap waardeloos is. Deze is door Materialisme geworden, wat zij is, en daarom moet in het Materialisme, al is het niet *de* waarheid, iets waars liggen, is het wellicht de vorm, waarin *de* waarheid zich aan ons voordoet. Onze hedendaagsche natuurmystieken [2], v. Hartmann, Spir, Bolliger, e tutti quanti, die „op eigen hand scharrelen" blijven, waar Kant aan elk gescharrel een eind gemaakt heeft, zaaien niets dan misverstand en verdeeldheid, hartstochten, die ons scheiden, terwijl de rede vruchteloos poogt, ons te vereenigen. Wie zich op wetenschappelijk gebied aan de ervaring wenscht te houden, of van haar zegt uit te

[1] 't Was mij een aangename verrassing, uit de derde aflevering van de Humanist te bespeuren, dat Lotsy dit middeneeuwsch realistisch voor het hedendaagsch empirisch standpunt verlaten, en daarmeê van bespiegelingen over „het onbepaalde zijn", naar ik hoop voor goed, afscheid genomen heeft. Of hij zich daarbij op Spinoza dan wel op Kant beroept, is mij voor de praktijk om 't even. En wat de theorie betreft, heeft Kant zoomin als Spinoza het algemeene in de ervaringswereld met den onkenbaren grond dier wereld verward.

[2] Onder mystiek verstaat prof. v. Vloten: „voor het verstand niet verantwoordelijke noch toegankelijke meeningen op godsdienstig gebied." (De Levensbode. V, bladzij 414). Waarom juist op godsdienstig gebied? Of is de volgende meening van Bolliger wellicht niet mystisch: „Die Vorstellungswelt ist der Aufschrei oder das Aufjauchzen der Seele unter gewissen differenten Formen des Zwangs oder unter gewissen differenten Formen des Gegenzwangs (d. i. ihres Handelns)"? T. a. p. S. 212.

gaan, heeft aan het denkbeeld van levende en strevende keisteenen evenmin iets als aan het denkbeeld van elkaâr hatende en liefhebbende atomen. Dat alles hoort bij de natuurmythen thuis. Op wetenschappelijk gebied brengt het Naturalisme van prof. v. Vloten ons evenmin iets verder als het Naturalisme van Schelling, of wien ook. Op dat gebied zij ervaring, niets dan ervaring de leus. Maar die leus sluit de erkenning niet uit van een onkenbaren grond onzer ervaringswereld, noch verbiedt zij hun, die er behoefte aan voelen, omtrent dien grond allerlei te gelooven. Bewezen te hebben, dat dit gelooven geen weten, doch dichten is, zal meer en meer als de verlossende daad van Kant gewaardeerd worden. In geen geval echter moet het kritisch Empirisme, waarheên Kant ons den weg getoond heeft, de kantiaansche ervaringswijsbegeerte, om met mr. Levy te spreken [1], het Positivisme, om nog een anderen naam voor te slaan, zijn kracht verlammen door een Naturalisme te prediken, 't welk de prediking van een voor wetenschap uitgegeven geloof ten volle wettigt. Dépasser le but, c'est manquer la chose, en daar vind ik de zaak te belangrijk voor. Mijn persoon is geheel buiten het spel, en zal er, hoop ik, buiten blijven.

---

[1] Des heeren Lotsy's Kant. 's Gravenhage, 1878. Bladzij 23.

VIII.

HET NATUURWETENSCHAPPELIJK DENKEN.

Onder natuurwetenschappelijk denken versta ik het denken over en naar aanleiding van waarnemingen, 't welk de zekerheid, dat alles naar wetten geschiedt, tot grondbeginsel heeft, en geenerlei redeneering voor waar houdt, dan die aan waarneming toetsbaar is, en door haar bevestigd wordt.

Dat dit denken zich aan de algemeene denkwetten niet mag onttrekken, aan de logika zich houden moet, eischt geen betoog. Doch het natuurwetenschappelijk denken, getrouw aan zijn grondbeginsel, dat alles naar wetten geschiedt, leidt ons van zelf tot de vraag, hoe er fouten tegen de logika mogelijk zijn. Eene fout tegen de logika onderstelt, naar de gewone opvatting, een afwijken van de denkwetten, en Kant kon zich daar evenmin eene voorstelling van maken als ik. „*Wie..... Irrthum in formaler Bedeutung des Worts*, d. h. wie die *verstandeswidrige Form des Denkens* möglich sei: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle." [1] Op die wijs voorgesteld komt het bezwaar mij onoplosbaar voor.

Hoe zouden wij ooit het logisch grondbeginsel der identiteit loslaten, en denken kunnen: A = niet-A? Doch het natuurwetenschappelijk denken is geen formeel denken. Het is een denken over en naar aanleiding van waarnemingen. Aan hetgeen wij waarnemen

---

[1] Logik. VIII. S. 54.

geven wij namen en alles, wat wij uit waarnemingen afleiden, duiden wij eveneen met namen aan. Geschiedde nu het denken altijd met vollen bewustzijn van alle termen der gedachtenreeks, wij zouden ons van die namen even veilig bedienen als van de letters en teekens in de algebra, wier zin gedurende de geheele bewerking onveranderd blijft. Doch in ons denken over en naar aanleiding van waarnemingen mengen zich allerlei onbewuste voorstellingen, die, zonder dat wij het bespeuren, het eene denkbeeld in de plaats van het andere schuiven. Juist wijl wij daar niets van bespeuren, blijven wij den naam van het verdrongen denkbeeld handhaven, en bij slot van rekening passen wij dien naam toe op iets anders dan in den aanvang, ja zelfs op het tegendeel er van. Wij heeten dan een fout tegen de logika begaan te hebben, afgeweken te zijn van het beginsel der identiteit. Inderdaad echter is zonder ons weten een denkbeeld veranderd, en juist omdat wij daar niets van weten zou het een fout tegen de logika zijn, den naam te veranderen. Blijkt, dat ten slotte de naam gegeven wordt aan het tegendeel van 't geen waar hij vroeger van gold, dan is dit niet te wijten aan tekortkomingen onzer onfeilbare logika, maar aan wijziging der grondstoffen, welke zij ter bearbeiding kreeg. Wezenlijke logische fouten, of liever fouten tegen de logika, zijn onmogelijk, al kan men de uitdrukking kortheidshalve blijven gebruiken. Een nieuwe logika, als Noiré eischt [1], behoeven wij niet, en een nieuw boek over de logika zal geen sterveling logischer denken leeren dan de bestaande. Doch het eischen eener nieuwe logika bewijst op zich zelf reeds, hoe pijnlijk de heerschende spraakverwarring sommigen aandoet. Zou het misschien wenschelijk zijn, onze naamgeving eens te herzien?

Laat ik mijne bedoeling met een paar voorbeelden toelichten.

Op bladzij 5 van zijn W ijsgeerig onderzoek zegt prof. Pierson: „Een stijl duldt geen adjektief"; in de aanteekening op bladzij 217 wordt aan Kant zijn „slechte stijl" verweten. A = A betwijfelt de heer Pierson natuurlijk niet; hij weet, dat een stijl een adjectief duldt, of niet duldt. Maar onder het schrijven van bladzij 6 tot 217

[1] T. a. p. S. 450.

is zijn begrip van stijl gewijzigd; hij heeft het niet bespeurd, en verklaart nu op bladzij 217 omtrent stijl het tegendeel van hetgeen hij er op bladzij 5 over zeide. Een schrijver van boeken over de logika stelt zich hierbij de vraag, hoe het denken in strijd met de denkwetten geschieden kan. Een natuuronderzoeker onderstelt die mogelijkheid geen oogenblik, maar poogt uit den op het papier kenbaar gemaakten gedachtenloop, in verband met zielkundige overwegingen, de oorzaak op te sporen, die het stijlbegrip veranderde, en er het dulden van een adjectief in deed opnemen.

Trachtte een staatsman voorschriften te geven omtrent de hoeveelheid zilver, die een varken van bepaald gewicht waard is, en gaf hij in beraad, iemand, welke die hoeveelheid zilver schuldig is, te machtigen, desverkiezende met zoo'n varken te betalen, hij zou beschuldigd worden van onbekendheid met de allereerste beginselen der staathuishoudkunde. Dat ik, tien gulden schuldig zijnde, naar verkiezing met tien guldens of met een gouden tientje betalen mag, is natuurlijk even ongerijmd. Maar onder den titel van bimetallisme en dubbelen standaard wordt de zaak met de grootste deftigheid behandeld. Wie denkt nu bij gouden tientjes en varkens aan A = A?

Die staathuishoudkundigen redeneeren, ondanks hun beweerdé exactheid, soms even zonderling als de meeste menschen. „W e r Sachgüter producirt oder Dienste leistet" — zoo vangt dr. George v. Falck een geschriftje aan — „hat, sobald er von einer Steuer betroffen wurde, das Bestreben, diese Last von sich abzuwälzen, indem er entweder den Betrag der Steuer durch erhöhte wirthschaftliche Thätigkeit neu zu produciren, oder aber diesen Betrag im Preise seiner Producte resp. Dienste sich mitvergüten zu lassen sucht." [1] Ik word belast tot een bedrag, 't welk de waarde van zekeren arbeid vertegenwoordigt. Ik zoek den last van mij af te wentelen door...... hem op mij te nemen, en den overeenkomstigen arbeid te gaan verrichten. Gelukkig wordt ons op bladzij 177 meêgedeeld,

[1] Kritische Rückblicke auf die Entwickelung der Lehre von der Steuerüberwälzung seit Adam Smith. Dorpat, 1882.

dat het onjuist is, „von Ueberwälzung zu reden, wenn der besteuerte Arbeiter durch erhöhte Betriebsamkeit sich das frühere Mass von Mitteln wieder verschafft."

Quel giorno più non vi leggemmo avante, en de volgende dagen evenmin. Want wat de staathuishoudkunde er aan heeft, weet ik niet; voor de empirische zielkunde is het een aanleiding tot kritisch onderzoek; maar A = A staat zeker ook voor dr. v. Falck als een paal boven water.

Een wezenlijk kenmerk van den natuuronderzoeker is nu, dat hij niet te lang achtereen redeneert, zijn inducties telkens door middel van deductie aan de waarneming toetst, en zoodoende het gevaar eener onbewuste wijziging zijner denkbeelden al kleiner en kleiner maakt. Langs dezen weg komt hij tot de exactheid, die eener wetenschap, welke zoo heeten mag, eigen behoort te zijn. Zijn eerbied voor feiten steunt niet op minachting voor het denken, of wantrouwen in de logika, maar juist in zijn eerbied ook voor deze, welke met de bewerking van „brutale" feiten nut sticht, doch door de onbestendigheid onzer uiterst teere denkbeelden zoo dikwijls nutteloos werkt. Het natuurwetenschappelijk denken is geheel en al een denken als het feilbaren menschen het best past. De natuuronderzoeker, die van de waarneming zich liefst niet veel meer verwijdert dan de eerste zeevaarders van de kust, moge zekeren koenen geesten een soort van welwillend meêlijden inboezemen; hij troost zich met het feit, dat hij iets vindt. Hij troost zich bovenal met opmerkingen als die van den heer Pierson, „dat de theoriën der algemeene wijsbegeerte, van het uiterste idealisme tot het uiterste sensualisme alle zijn beproefd, gewogen en te licht bevonden."

De hoogleeraar Pierson slaat daarom voor, „eenvoudig ergens een konventioneel uitgangspunt te kiezen" [1], en wel „de hypothese der natuurwetenschap" [2]. Onder deze hypothese wordt de materialistische verstaan, volgens welke er buiten ons en onafhankelijk van ons

[1] Wijsgeerig onderzoek, bladzij 191.
[2] Aldaar, bladzij 224.

eene wereld van stoffelijke voorwerpen bestaat, die gewaarwordingen in ons opwekken, door de trilling hunner atomen aan onze hersenatomen meê te deelen. En waarom wordt juist deze hypothese als konventioneel uitgangspunt verkozen? Om haar bruikbaarheid, omdat wij met de onderstelling, volgens welke „in onze zintuigen en hersenen alles gevormd wordt wat ooit in ons bewustzijn komt" het verder brengen dan met bespiegelingen over den geest en zijn logische elementen [1]. Kortom: streef naar volmaking uwer natuurwetenschap, en verspil uw kostelijken tijd niet aan ijdele bespiegelingen.

Dit voorstel doet mij van de zijde des heeren Pierson, oud-theoloog en wijsgeerig denker, meer genoegen dan indien het uitging van een paar dozijn medici, ook al stonden dezen overigens met hem op een lijn. Medici hebben nu eenmaal den naam, tot wijsgeerig denken ongeschikt, en daarom bevooroordeelde materialisten te zijn. Dat de heer Pierson tot zoodanig denken wel in staat is, acht ik zeker; en is hij ten dezen ooit bevooroordeeld geweest, dan zal hij dat tegen het Materialisme geweest zijn. Toch beveelt hij, van de theorieën der algemeene wijsbegeerte blijkbaar genoeg hebbende, de materialistische theorie — niet als volstrekt waar, maar — als eene met onderling goedvinden te aanvaarden hypothese aan. Is het niet opmerkelijk? De „eerste" wijsgeer was een „natuurfilosoof"; de eerste theorie der algemeene wijsbegeerte was het Materialisme; de voorchristelijke godsdiensten blijken meer en meer natuurdiensten, en hun leerstukken natuurmythen geweest te zijn; naar 't voorbeeld van ongezonde Grieken plozen wij eeuwen lang vragen uit, heden „nog even onbeslist als ten dage toen Socrates haar aan Callicles stelde"; en het eind der geschiedenis is een voorstel van een man als prof. Pierson, om met behulp der materialistische hypothese de eenige waarheid te zoeken, die wij vinden kunnen. [2] In al die eeuwen hebben wij geleerd: 1° dat het Materialisme slechts eene hypothese is; 2° dat het de eenige hypothese is, waar wij verder meê komen.

Zoo langzaam gaat de menschelijke ontwikkeling; of eigenlijk: zoo

[1] Aldaar, bladzij 149.
[2] Aldaar, bladzij 227.

sterk wordt zij tegengehouden. Want gelukkig had het gezond verstand, of, wil men, het instinkt ons van den beginne af op den goeden weg gebracht, ons er voor bewaard, reddeloos te verzinken in de diepten der Metafysika, en ons doen terecht komen op dezelfde beenen, waar de „Naturalist der reinen Vernunft" — als Kant hem noemt — zoo onkritisch maar stevig op staat. Rira bien, qui rira le dernier.

Of juister, maar minder vroolijk:

Ce serait à mourir de rire,
Si ce n'était pas triste à mourir.

Laten wij elkaâr en ons zelven niets wijs trachten te maken.

Het is niet waar, dat de strijd der hedendaagsche empiristen tegen het nakroost der oude noölogen betrekking heeft tot het al of niet voorkomen van aprioristische bestanddeelen in onze ervaringskennis. Die empiristen willen het gaarne toestemmen. Sedert Kant aan het a priori alle andere waarde dan die van bestanddeel onzer ervaringskennis ontzegd heeft, meenen zij schitterend in het gelijk gesteld te zijn. Wil iemand zijn tijd bij voorkeur besteden aan het onderzoek van de wijze, waarop ervaring tot stand komt, zij nemen het hem niet kwalijk, maar zij betreuren den noodlottigen samenloop van omstandigheden, welke er toe geleid heeft, dat velen in onderzoekingen van dien aard bij voortduring iets meer zien dan in andere onderzoekingen omtrent het geschieden.

Het is niet waar, dat de hedendaagsche empiristen „de oplossing van alle raadselen in eene niet zeer verwijderde toekomst voorzien", als de hoogleeraar Spruyt in zijn intreêrede aan de „machtige richting" verweet, waar Häckel toe behoort [1]. Dezelfde Häckel betuigde onlangs, dat zijne richting „den eigentlichen Kern der wahren Religion" in 't minst niet deert. „Dieser Kern" — voegde hij er bij — „beruht nicht auf der speciellen Form des Glaubensbekenntnisses, der Confession, sondern viel-

[1] De verhouding van de wijsbegeerte tot de bijzondere wetenschappen. Utrecht, 1877. Bladzij 22.

mehr auf der kritischen Ueberzeugung von einem letzten unerkennbaren gemeinsamen Urgrunde aller Dinge, und auf der praktischen Sittenlehre, die sich aus der geläuterten Naturanschauung unmittelbar ergibt" [1]. Wel is het zijne bedoeling niet, zich hiermeê bij het Ignorabimus van Dubois-Reymond aan te sluiten, doch „bei der gegenwärtigen Organisation unseres Gehirns" houdt hij dien grond aller dingen toch voor onkenbaar. In materialistische termen zegt hij: voor wezens met een geest als de onze, of een verstand als het onze, is de grond aller dingen onkenbaar. Een Kantiaan zegt niets anders. En al had bedoelde machtige richting wezenlijk eens gemeend, alle raadselen in eene niet zeer verwijderde toekomst te zullen oplossen, dan ware zij toch nog bescheidener dan de breede schaar van filosofen, welke die raadselen inderdaad opgelost meenden te hebben, en hunne onwijsgeerige medemenschen in verschillende talen — als we hoorden — voor idioten uitmaakten.

Het is niet waar, dat de hedendaagsche empiristen alle wijsbegeerte verachten. Doch 't is wel waar, dat zij niet voornemens zijn, zich ten eeuwigen dage met een kluitje in 't riet te laten sturen. Van de natuurbespiegeling der „eerste" wijsgeeren sprekende, zegt Häckel: „Hatten jene naiven Empiriker der ionischen Philosophie die Gesammtheit der Welt aus *natürlichen* Ursachen durch mechanische Processe zu erklären versucht, so setzte nunmehr die platonische Schule an deren Stelle die *übernatürlichen* Ursachen in Gestalt teleologischer Ideen. So entwickelte sich eine Richtung des Denkens und Forschens, welche vom objectiven Naturerkennen abgewendet, vielmehr das subjective Wesen des Menschen in den Vordergrund der Betrachtungen stellte, und welche während eines Zeitraumes von mehr als zwei Jahrtausenden in gesteigertem Masse

[1] Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck. Jena, 1882. S. 46. Zie aanteekening II.

ihren unheilvollen Einfluss ausübte" [1]. Zullen wij natuurwetenschappelijk denken, of zullen wij ons nog ettelijke eeuwen laten paaien met redeneeringen als die van Sokrates, welke, ten minste in Schleiermacher's vertaling van Plato, waar ze mij uit bekend zijn, nooit tot beslissing leiden? Deze richting, die volgens Häckel een noodlottigen invloed gehad heeft, is juist de richting, waar de heer Spruyt van getuigt: „Van [Socrates] dagen af teekent zich al duidelijker en duidelijker de overgang van de oud-grieksche tot de nieuwere levensbeschouwing, waarvan het Christendom een bijzondere vorm is. Hij is de groote rustverstoorder geweest, die voor goed een eind gemaakt heeft aan de tevredenheid, waarmede de gezonde Griek zich zelf en de wereld beschouwde" [2]. Dit wijst op een veel dieper liggend verschil tusschen de machtige richting van voorheen, en de machtige richting van thans, dan men uit de volgende woorden van den heer Spruyt opmaken zou, dat haar scheidt. „De eene mensch heeft van nature de neiging om bij zijn denken over den oorsprong van eene kennis meer te letten op de werking van het gekende, van het object. De ander daarentegen heeft meer oog voor den invloed van het kennende, het subject" [3]. De heer Spruyt houdt het met den tweeden. Mij komt het voor, dat wij in het eene niet meer belang stellen moeten dan in het andere. Want naar het schijnt leeren wij het subject slechts door zelfwaarneming kennen, door ontleding van ons denken, en is deze ontleding een even empirische werkzaamheid als de ontleding van een menschelijk lichaam. Dat wij daar niet alle vragen door oplossen, ligt voor de hand. Men kan vragen, waarom het lichaam zoo samengesteld is, als het is; en men kan vragen, waarom iedereen denkt, dat het geschieden naar wetten tot stand komt. Aangenomen, deze vragen waren beantwoord, er zouden zich nieuwe vragen voordoen, en ten slotte belandt men toch altijd bij gegevens, waar we ons bij neêr te leggen hebben.

Ware dit laatste niet het geval, de door Sokrates veroorzaakte

---

[1] S. 27—28.

[2] De Gids van Maart '82. Bladzij 485—486.

[3] Proeve. Inleiding, bladzij III.

ontevredenheid zou van onmiddellijk nut geweest kunnen zijn. Nu Sokrates en het Christendom zich buiten staat getoond hebben, onze onkritische tevredenheid door eene kritische te vervangen, en slechts eene teleurstelling baarden, aan de opgewekte verwachting geëvenredigd, ja zoo groot, dat zij duizenden in het Spiritisme troost doet zoeken, begrijp ik niet, dat men op het standpunt van den heer Spruyt reden tot dankbaarheid aan Sokrates heeft. De onnoozele tevredenheid van den gezonden Griek heeft hij voor goed verstoord. Ongelukkigerwijs kunnen wij de vragen niet oplossen, aan welker veronachtzaming de gezonde Griek zijn tevredenheid te danken had. Derhalve zijn wij, wat mogelijke wetenschap betreft, nog steeds even ver als die Griek, doch missen wij zijn tevredenheid. Wij zijn verstandiger geworden, maar ten koste van ons geluk.

Ik veroorloof mij eene andere opvatting. Ik ben Sokrates dankbaar, dat hij ons tot het stellen van zekere vragen gebracht heeft; en ik ben Kant dankbaar, die ons haar onoplosbaarheid heeft leeren inzien. Doch nu moesten wij Sokrates ten minste de eer gunnen, het middel geweest te zijn, dat ons, onder hoogeren zegen, van die vragen voor goed verloste, en ons gelukkiger rekenen dan den gezonden Griek, wien ze nog bedreigden. Naar die opvatting ontwikkelden wij ons verstand zonder schade voor ons geluk, en dit vind ik een bemoedigende gedachte, waar ik Spinoza dankbaar voor ben. Mijn opvatting is misschien niet verheven; doch een man uit een stuk te zijn, verstandelijk vooruit te kunnen gaan, en tevens gelukkiger te worden, is een niet genoeg te waardeeren voorrecht. Wat de heer Spruyt eigenlijk wil, heb ik nooit goed begrepen, en daar hij steeds een slag om den arm houdt, ons den eenen dag Kant aanbeveelt, den anderen zijn ingenomenheid uit met het onderzoek van onoplosbaar gebleken vraagstukken, zal ik hem ook wel nimmer begrijpen. Of moet ik aannemen, dat hij met Kant even verlegen zit als de tooverleerling met den geest, dien hij opgeroepen had, maar niet weêr kwijt wist te raken? Laten wij hopen, dat het **Wijsgeerig onderzoek** van prof. Pierson zijn ambtgenoot Spruyt eindelijk eens bewegen zal, zich duidelijk te verklaren.

Vragen, zonder ooit een afdoend antwoord te bekomen, is op den

duur niet vol te houden. „In tijden als de onze" — doet prof. Land opmerken — „waarin door dringende materiële en sociale behoeften het praktische op den voorgrond treedt, zal het meerendeel, zelfs [1] van uitstekende geleerden, tevreden zijn met zooveel te onderstellen als vereischt wordt tot het spoedig ontdekken van vele bijzondere wetten, alle van dezen vorm: zoo dikwijls A voorkomt, bestaat ook B" [2]. Waarom? „Over dit veelvuldig Waarom na te denken, is goed wanneer wij vrijen tijd hebben tot onvruchtbare bespiegeling, want op deze vragen is geen antwoord te verwachten", heeft prof. Pierson den moed, en de oprechtheid, te erkennen [3]. En zoo is het. De naïeve empiristen der ionische school waren op den goeden weg, en eene vier-en-twintig eeuwen lange noölogische bespiegeling heeft als uitkomst opgeleverd, dat wij dien weg nooit hadden moeten verlaten. [4] Wil men zeggen, dat wij hem tegenwoordig niet met de oorspronkelijke naïeveteit bewandelen, ik ben de laatste om het tegen te spreken. Maar die verheldering van ons inzicht schonk het noölogisch onderzoek ons niet op onze, doch op eigen kosten. 't Is ongestoord aan 't werk geweest, en het heeft ten slotte moeten belijden, dat wij in onze wetenschap bepaald zijn tot hetgeen de ervaring ons toont. Al de stroomen van geleerdheid, over het vraagstuk uitgestort, hebben niets te weeg gebracht dan dat we druipstaartend terugkeeren juist tot die onderstelling, waar de Noölogie zich steeds het hevigst tegen verzette, de materialistische.

Bij dien stand van zaken is overmoed aan het natuurwetenschappelijk denken licht te vergeven, al is hij niet te billijken. Eeuwen lang onderdrukt herneemt het natuurwetenschappelijk denken eindelijk zijn rang, en al is die rang niet zoo hoog als sommigen misschien waanden, Caesar was liever de eerste in een dorp dan de tweede te Rome. En zelfs te Rome is tegenwoordig de Paus de eerste niet meer.

[1] Dit *zelfs* geeft mij aanleiding... Glissez, mortels, n'appuyez pas.
[2] De Gids van Maart '82, bladzij 540.
[3] Wijsgeerig onderzoek, bladzij 123.
[4] „La vraie philosophie" — schreef Voltaire geheel in denzelfden geest — „ne commença à luire que sur la fin du seizième siècle. Galilée fut le premier qui fit parler à la physique le langage de la vérité et de la raison." (Essai sur les moeurs, Ch. CXXI.)

Op het begrensd gebied, waar voor ons kennis te verkrijgen valt, behoort het natuurwetenschappelijk denken uitsluitend aan het woord te zijn en te blijven. Bezitten wij in onze natuurwetenschappelijke verklaringen slechts betrekkelijke verklaringen, is verklaren niet meer dan een terugbrengen van het bizondere tot het algemeene der waarneembare dingen, en is dit algemeene daarenboven niet dè grond dier dingen, wij moeten er in berusten. Maar het behoeft ons even weinig te verlammen als de zekerheid, dat wij elk oogenblik sterven kunnen, het doet. Ik weet, of heet althans te weten, dat ik elk oogenblik sterven kan. Doch ik weet tevens, dat ik in dit oogenblik nog leef, en gezond ben; dat ik te maken heb met mij zelven als levend mensch; en dat mijn stoffelijk overschot anderen aangaat. Ik weet, dat ons weten begrensd is naar zijn hoedanigheid. Tevens echter weet ik, dat wij die grens nog lang niet bereikt hebben, en ik vind het daarom niet minder doelloos, te mijmeren over den toestand, waarin haar bereiking ons zou brengen, dan aan doodsbetrachting boven levensbespiegeling de voorkeur te schenken.

Het natuurwetenschappelijk denken is ware levensbespiegeling. Zoo b. v. zegt het alleen bij manier van spreken, dat wij elk oogenblik sterven kunnen. Inderdaad nochtans houdt het ook ten opzichte van het sterven aan het begrip der oorzakelijkheid vast, en oordeelt, dat wij evenmin elk oogenblik sterven kunnen, als de zon elk oogenblik kan ondergaan. Ons zoogenoemd weten, dat wij elk oogenblik sterven kunnen, is eenvoudig niet weten, wanneer wij sterven zullen. Het is geen kennis, doch gebrek aan kennis. Volmaakte natuurwetenschap zou geheel het oorzakelijk verband doorzien, in welk verband het sterven van een bepaald persoon even noodzakelijk in een bepaald oogenblik plaats heeft, noch in andere oogenblikken plaats hebben kan, als welke gebeurtenis ook. Alles, wat wij toevallig noemen, is een gebeurtenis, waar het oorzakelijk verband met de overige gebeurtenissen ons van ontgaat. Dat de zon niet van den hemel vallen kan, is geensins te danken aan het begrip, 't welk wij van de zon hebben; maar aan onze natuurkennis is het te danken, dat wij die onmogelijkheid in bedoeld begrip opnamen. Ons begrip van den eersten Januari 1900 is dat van een dag, waarop de zon

zoo en zoo laat ondergaat. M. a. w., wij weten, hoe laat zij dien dag zal ondergaan. Wij weten nog niet, of het dien dag sneeuwen zal; wij weten niet zeker, of de storm, die tegen overmorgen voorspeld is, komen zal. Doch hier wagen wij, te voorspellen, en wij zouden nooit wagen iets te voorspellen, steunde het natuurwetenschappelijk denken niet op het ideaal der volmaakte natuurwetenschap, die alle natuurverschijnselen met goed gevolg voorspellen kan, wijl zij alle natuurverschijnselen gerangschikt heeft in een logisch-harmonisch geheel. De theoretische voorstelling van dit ideaal, gegrond op het begrip der oorzakelijkheid, is de drijfveer van het natuurwetenschappelijk denken. Wij zoeken niet in den blinde, maar in eene richting, door de natuur zelve ons aangewezen, want ook de gedachte, dat alles naar wetten geschiedt, is een natuurverschijnsel. Doch elke stap nader tot ons ideaal is een stap nader tot het inzicht, dat het eenige oogenblik, waarin wij sterven kunnen, het oogenblik is, waarin wij werkelijk sterven, terwijl wij in al de overige oogenblikken van ons leven tegen den dood volkomen beveiligd zijn. 't Is voor de praktijk zoo goed als onsterfelijkheid.

Het natuurwetenschappelijk denken heeft, ondanks zijn materialistischen bewijstrant, een onomstootelijk ideaal, en bezit in dat ideaal een richtsnoer, een regelend beginsel, zoodat het volstrekt de speelbal niet is der afwisselende waarnemingen. Evenmin echter is het de speelbal van menschelijke neigingen en zwakken, van het zwak b. v., om zich met bovennatuurlijke uitleggingen in slaap te wiegen, wanneer de natuurlijke verklaringen niet spoedig genoeg gevonden worden. Het zoekt waarheid, zonder vooraf te beslissen, hoe zij luiden moet, en durft dan ook elke waarheid te aanvaarden, met alles, wat geen waarheid is, te breken. Daarbij gaat het niet af op het gezag van dezen of genen, maar kent noch erkent het een ander gezag dan dat der logika en der waarnemingen. Wel heeft de natuuronderzoeker eerbied voor een Newton of Darwin, doch alleen om 't geen zij wrochtten, en nooit gaat zijn eerbied zoo ver, dat hij iemands uitspraken aanneemt zonder bewijs. Wie natuurwetenschappelijk denkt, is voor goed gevrijwaard tegen een gevoel van eerbied als eeuwen lang voor Aristoteles betoond werd, en den vooruitgang zoo jammerlijk belemmerd

heeft. De natuuronderzoeker is uit den aard der zaak vrijzinnig. Hij weet, dat hij zich in de eenige juiste richting beweegt, en die zekerheid maakt, dat noch herhaald struikelen, noch tijdelijke stilstand hem heul doet zoeken op de kronkelpaden naast zijn heirbaan. Doch zijn struikelen bekent hij zonder aarzelen, en steeds vindt gij hem bereid, gansche gedachtenreeksen prijs te geven, wijl zijn kracht in de toekomst, niet in het verledene ligt, niet in scholastieken en kerkvaders schuilt, maar in de frissche werkelijkheid zich staalt. Augustinus gaat hem niet aan, en Thomas van Aquino laat hij praten, al ware 't slechts omdat onderwerpen, waar zij, die er belang in stellen, eeuwen over geredeneerd hebben zonder het eens te worden, hem voor onze middelen van beslissing „bovenwerpen'' schijnen. Zoo ben ik uiterst benieuwd, of iemand aan hetgeen prof. Spruyt op bladzij 68—69 zijner P r o e v e omtrent de denkbeelden van Thomas Aquinas meêdeelt, een verstaanbaren zin weet te hechten, geheel afgezien van de vraag, of de man gelijk had. Zoo als het er staat, maakt het op mij den indruk, dat de heer Spruyt Thomas van Aquino niet begrijpt, of deze zich zelven niet.

Hadden wij de wereld gemaakt, wij zouden haar ten volle begrijpelijk gemaakt hebben, indien dit mogelijk is. Nu wij haar niet gemaakt hebben, en zij niet ten volle begrijpelijk is, dienen wij ons tot het streven te bepalen, haar zoo goed mogelijk te leeren begrijpen. In een volmaakte natuurwetenschap, waar de empirische zielkunde een deel van is, zouden wij alles rijk zijn, wat wij in dit leven geestelijk en lichamelijk noodig hebben. Het eenige, wat wij doen kunnen, is dus tevens het eenige, wat wij behooren te willen, volmaking namelijk onzer natuurwetenschap. Daarbij ziet de natuurwetenschappelijke denker recht en zedelijkheid niet voor hersenschimmen aan, doch hij weet niet, waar elders hij ze zou moeten zoeken dan in verhoudingen tusschen de menschen onderling. Hij loochent niet, dat er onrechtmatige en onzedelijke verhoudingen zijn, en dat ze afkeuring verdienen, doch hij spreekt niet meer over *het* recht, en *de* zedelijkheid, in den zin van onveranderlijke voorschriften omtrent onveranderlijke verhoudingen tusschen onveranderlijke wezens. De empirische rechts- en zedeleer is geen statistiek, maar zij eischt, dat

de menschen zich rekenschap geven van hunne daden. Die eisch sluit in, dat wij niet handelen naar de gril van het oogenblik, maar overeenkomstig beginselen, welke redeneering ons doet ontdekken. Niet alsof aan elke handeling een bewuste redeneering moest vooraf-gaan; want elke groep van menschen heeft in een bepaalden tijd eenige beginselen, wier juistheid voor die groep in dien tijd vaststaat, en onbewuste drangredenen geworden zijn. Ze hebben, om 't zoo uit te drukken, het karakter eener grondwet, eener codificatie van datgene, waar men het voorshands eens over is. Doch boven de kritiek zijn ook zij niet verheven; 't zijn en blijven menschelijke denkbeelden omtrent verhoudingen tusschen menschen, en zelfs voor grondwetten komt de tijd van herziening. De kritiek, die wij oefenen, steunt ten slotte op onze logika, en uit den weg ruiming van alles, wat het logisch denken onvruchtbaar maakt, is de ware zedelijkheid. Nu ligt de eigenlijke oorzaak dier onvruchtbaarheid in vooroordeelen, welke in het beste geval tot halfslachtigheid leiden, waar op zijn beurt het gevolg van is, dat aan de woorden geen scherpe zin gehecht wordt. Deze woorden zonder scherpen zin, deze teekens voor meer dan een denkbeeld, zijn juist de slechte bouwstoffen, waar onze logika zich maar al te vaak meê behelpen moet, en aan wier gebruik de zoogenoemde logische fouten te wijten zijn. Aan onze logika liggen ze echter niet; evenmin als wij b. v. van slechte spijsverteringswerktuigen spreken, wanneer iemand door slecht voedsel zwak wordt.

Maar de natuurwetenschappelijke denker is in de eerste plaats onbevooroordeeld. Hij weet, dat zijne kennis zonder waarneming niet tot stand komt, en hij weet, dat het niet van hem afhangt, wat hij zal waarnemen. Hoe zou hij bevooroordeeld kunnen zijn? Hij kan zich vergissen, en verkeert dan, zoo men wil, in een toestand van lijdelijke bevooroordeeldheid. Doch deze verschilt hemelsbreed van die werkdadige bevooroordeeldheid, welke een hartstocht is, en van te voren beslist, wat de waarneming ons moet leeren. Van den natuurwetenschappelijken denker is onbevooroordeeldheid het beginsel, juist wijl hij niet dan op grond van waarneming oordeelt, zijn oordeelen op het waarnemen volgt. De zedelijkheid wordt daarom het best bevorderd door het natuurwetenschappelijk denken aan te wakkeren,

al ben ik overtuigd, dat het vrij wat als onzedelijk brandmerken zal van hetgeen thans voor zedelijk doorgaat, en tal van zoogenoemde onzedelijkheden volmaakt onschuldig zal vinden. Op het gebied der ellendige „vleeschdooding" b. v., met al haar treurigen nasleep, gevolg van eenzijdig letten op „het subject", moet verandering komen; wij zijn nu eenmaal geen louter geestelijke wezens, en niets is belachelijker dan een mislukte engel. Redelijke wezens moesten eens gaan begrijpen, dat er een andere zedelijkheid denkbaar is dan die, welke opgaat in 't zich onthouden van zingenot. Is zingenot noodzakelijk slecht, verschaf ons dan een ander genot. Maar poog niet het dier in ons te dooden door bespiegelingen, welke het dier vervelen, zonder het redelijke wezen belangstelling in te boezemen. Dit is een gevaarlijk spel. Onze maatschappelijke toestanden zijn alleronzuiverst, om de eenvoudige reden, dat zij grootendeels nog berusten op beweerde geloofswaarheden, die voor minstens de helft onzer alle drijfkracht verloren hebben. Waren die personen hoofd voor hoofd aan natuurwetenschappelijk denken gewoon, zij zouden zich van bedoelde leerstukken even gemakkelijk losmaken als iemand, die er aan gewoon is, b. v. een valsche atoom-theorie prijsgeeft. Doch in steê van hoofd voor hoofd bij natuurwetenschappelijk, zijn wij stuk voor stuk bij godgeleerd, of althans ook bij godgeleerd denken grootgebracht. Dit heeft ons twijfel ingeboezemd aan het gezag onzer logika, en geeft telkens aanleiding tot aarzelen, ook al zien wij de ongerijmdheid eener leer nog zoo helder in. Die aarzeling behoeft volstrekt niet altijd te blijken uit een korter of langer verwijl bij de moderne godgeleerdheid. Zij kan zich ook uiten in Naturalisme, eene andere soort van godgeleerdheid. Immers, of ik mijn wetenschap aangaande zoetwaterpoliepen en menschen geloof te volmaken door de overweging, dat zij openbaringen zijn van een en hetzelfde, of uitvloeisels van een en hetzelfde, of schepselen van een en denzelfden God, komt op eenerlei neêr. Zoolang hun gemeenschappelijke grond mij onkenbaar is, en dat is hij ten eeuwigen dage, geeft hij mij niet het minste licht. Het droomen over dien grond, waarbij onze persoonlijkheid, en alle verschillen, in het niet zinken; waarbij we, bewust of onbewust, over natuurverschijnselen denken als Banquo over de heksen:

The earth hath bubbles, as the water has,
And these are of them:

dat droomen is theologie, waar het geen theosofie is. Indien wij ons de overtuiging opdringen, dat ons aardsche leven iets onwezenlijks is, en wij zelven eigenlijk niets beduiden, dan komen wij onvermijdelijk tot de vraag, of ons doen en laten wel iets beduidt. Ik zou niet weten, wat het in dat geval beduidde, en daarom willen voorslaan, ons met Spir van de wereld af te zonderen, of in die wereld praktische cynici te worden. Tenzij alles mij bedriege, was dit de slotsom van het Gnosticisme. Maar wij zijn immers ijverige voorstanders van Kant's Agnosticisme?

Ook onze aarzeling, om het Materialisme flinkweg als „konventioneel uitgangspunt" te kiezen, is aan ons godgeleerd denken toe te schrijven. Dit denken belooft een antwoord op alle vragen. Het Materialisme beantwoordt lang niet alle vragen, en is dan ook slechts als natuurwetenschappelijke onderstelling bruikbaar. Dachten wij echter steeds zuiver natuurwetenschappelijk, wij zouden ons die onderstelling nooit hebben laten ontfutselen, en op alle aanmerkingen tot bescheid gegeven hebben: de materialistische onderstelling is de eenige, welke ons verder brengt; en daar is de zaak meê uit.

Ongetwijfeld, het bewustzijn onzer persoonlijke eenheid, ons zelfbewustzijn, datgene, wat afzonderlijke gedachten, gemoedsaandoeningen, enz. tot het geheel van mijn geestesleven verbindt, kan niet van de deelbare stof afhangen. Maar dit zelfbewustzijn verdwijnt wanneer ik slaap, of onder den invloed van chloroform gebracht word, of door bloedverlies in onmacht val. Wij mogen niet zeggen, dat het zelfbewustzijn in chloroform oplosbaar is, of met het bloed naar buiten stroomt; doch wij moeten wel degelijk wijzen op het feit, dat wij van geest nergens iets bespeuren dan waar stof is, en stoffelijke wijzigingen in onze hersenen met wijzigingen van ons denken, enz., samengaan. Hebben bewegen en denken een gemeenschappelijken grondslag, dan verwondert dit feit ons niet, en is het ons op theoretisch standpunt volmaakt onverschillig, of men van de twee reeksen van verschijnselen de spiritualistische, dan wel de materialistische tot voorwerp zijner studie kiest. Tot haar gemeenschappelijken grondslag dringt

noch het Spiritualisme, noch het Materialisme door. Op praktisch standpunt echter kies ik het Materialisme; niet uit een beginselloos zwak, doch wijl het ons, blijkens de ervaring, op ervaringsgebied het verst brengt.

Van geest bemerken wij, waar geen stof is, niets. Is geest zonder stof onmogelijk? Logisch-onmogelijk zeker niet, indien de geest onafhankelijk is van de stof. Doch om die logische niet-onmogelijkheid is het den vragers geensins te doen, en voor de werkelijkheid, om welke het hun te doen is, pleit geen enkele waarneming. De vraag is door ervaring niet oplosbaar, en heeft betrekking tot geloofsovertuiging. Dat men in onze dagen geloofsovertuigingen proefondervindelijk tracht te bewijzen, is een hulde, aan het natuurwetenschappelijk denken gebracht, en die dankbaar zou aanvaard worden, gaf zij niet tevens van eene onnoozelheid blijk, welke geenerlei richting op den bijval harer betooners prijs kan doen stellen.

Wij moeten leven voor de praktijk, niet voor eene bespiegelende wijsbegeerte, die meer zou willen zijn dan 't geen men natuurfilosofie genoemd heeft. Niet Thomas van Aquino is onze man, maar o. a. Spinoza naar de praktijk zijner wijsbegeerte [1], en Darwin naar zijn echt natuurwetenschappelijk streven. Elk theoretisch Pessimisme wijzen we af met den praktischen raad van Spinoza: indien gij het aan de galg beter denkt te hebben dan op uw stoel, zoo hang u op. Den Christen is het sterven gewin; en ook wien zijn leven een false nature is, moet het sterven gewin zijn. Ik voor mij durf mij daar niet over uitlaten; ik heb er geen ondervinding van, en moet ik der Spiritisten openbaringen geloof schenken, dan is het sterven zeer zeker een achteruitgang. Is het sterven nochtans gewin, des te beter voor een overledene. Dat de dooden hunne dooden begraven. Maar ik

[1] „In beide laatste boeken zijner Ethika zoo bondig ontvouwd", zeg ik met den heer v. Vloten (De Humanist, I, bladzij 283); en ik voeg er de Tractatus politici en Theologico-politici bij, met verwijzing naar de uitspraak van prof. Land over Spinoza, volgens welke deze is: „de leeraar der vrijheid zooals wij ze in Nederland verstaan, en men ze meer en meer in de wereld begint te verstaan" (t. a. p. bladzij 45). Doch de Ethika heeft vier boeken, en hun theoretische inhoud trekt ons, sedert 1781, niet meer aan.

leef, en ben, zij het tot mijn schande, met levenslust behept.

Tracht met het denkbeeld des doods mij niet te verzoenen, Odysseus.
Liever nog wilde ik 't veld in 't zweet mijns aanschijns beploegen,
Als een armelijk man, zonder huis, of eigen bezitting,
Dan in den Hades te heerschen, en koning te zijn over schimmen.

Zoolang ik nog menschen ken, die handelingen goed- en afkeuren, ofschoon zij beweren, niet te weten, hoe men handelen moet; en zoolang ik nog vrienden heb, die zich, op een kleinigheid na, voor zoetwaterpoliepen houden, vind ik het jammer, hen te verlaten voor iets, waarvan ik niet weet, of het beter is. Onze praktijk is ons leven, en de Metafysika is onze geestelijke dood; hoogstens een omgang met bleeke schimmen, met *den* mensch, en kleurlooze afgetrokkenheden van dien aard. Goethe was, op zijn manier, toch ook een dichter. En Shakspere? [1]

Ik predik geen ruw Empirisme. Ik predik niets. Of het moest zijn wat Voltaire aan het slot van zijn *Candide* predikte: „*il faut cultiver notre jardin*"; en wat Kant, in navolging van hem, predikte aan het slot zijner *Traüme eines Geistersehers erlaütert durch Traüme der Metaphysik*: „*lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.*" Getoond echter heb ik, te willen onderzoeken, of wij het verder brengen kunnen dan ervaring reikt, en wat het nadenken over de mogelijkheid, natuurverschijnselen met goed gevolg te voorspellen, ons leert. Het leert ons, dat wij het in onze wetenschap niet verder brengen kunnen dan ervaring reikt; en dit niet slechts met de lippen te belijden, doch metterdaad te toonen, dat het onze onwankelbare

---

[1] Geheel anders dan prof. Spruyt, en m. i. volkomen juist, denkt de heer Kloos over poëzie, blijkens zijn voortreffelijke *Inleiding* tot de gedachten en gedichten van zijn vriend Jacques Perk. Metafysika is ook in zijne schatting een der onderwerpen, „waarover men onder verstandige lieden liefst het stilzwijgen bewaart". De dichter werpt dus geen blik in een andere wereld, maar drukt beeldsprakig datgene dezer wereld uit, wat nog niet opneembaar is in streng omschreven begrippen. Zelfs aarzelt de heer Kloos niet, te verklaren, dat litteraire kritiek, die thans een kunst is, door zielkundig onderzoek eenmaal een ervaringswetenschap worden kan. Poëzie is behulp, tijdelijk of blijvend behulp.

overtuiging is, zij ons ernstig voornemen. Wat mij zelven betreft, ik sta ten slotte — van 't verlies mijner naïeveteit afgezien — weêr op hetzelfde standpunt, als waarop ik stond bij mijn eerste schrijven in de *Levensbode* van 1873, *Natuurstudie en stofleer*. Dat het menschdom meer dan twee dozijn eeuwen noodig had om tot zijn oorspronkelijk standpunt terug te keeren, en een hedendaagsch mensch 't in nog geen dozijn jaren volbrengt, is zeker wel het meest afdoend bewijs voor de juistheid der theorie van Darwin ook op 't gebied van het denken. Hopen wij in 't belang der soort, dat de embryonale ontwikkeling van het individu ook op dit gebied eenmaal in negen maanden, of binnen nog korteren tijd, afloope.

AANTEEKENING I. [1]

C'est tout le même, excepté que c'est tout le contraire.

Deze woorden kwamen, volmaakt in hetzelfde verband als hier, in een stukje voor, dat ik den 26sten Augustus ll. aan de redactie van de Gids zond, en den 19den October terugkreeg met de kennisgeving, dat het haar „ter plaatsing in [haar] tijdschrift minder geschikt" voorkwam. De redenen schenen niet van de soort, die men erkent, of zelfs van de soort, die men niet erkent; ten minste, zij werden mij onthouden, en ik heb het der moeite niet waard geacht, er naar te vragen. Stet pro ratione voluntas.

Een van de heeren had onder C'est tout le même met potlood een streep gezet, en zijn streepzetting toegelicht door een vraagteeken aan den kant. Op zich zelf pleit dit voor zijn schranderheid. Maar excepté que c'est tout le contraire had hem niet bewogen, streep en vraagteeken uit te wisschen, ofschoon een niet al te achterlijk kind beseft, dat zij te wijten zijn aan 't gemis der kalmte, noodig om een zinnetje van nog geen twaalf woorden onbevooroordeeld ten einde te lezen. 't Is treurig.

Dat het stukje niet opgenomen werd, liet mij natuurlijk koud. Le plaisir de me voir imprimé heb ik thans dikwijls genoeg gesmaakt, en bovendien kan ik het mij onafhankelijk van wien ook bezorgen; dit is een zaak tusschen mijn beurs en mij. Zuinigheid is

[1] Zie bladzij 45.

nochtans een deugd. Doch wat het letterkundig genot betreft, mijn naam in de Gids te zien prijken: indien ik er bizondere waarde aan hechtte, had ik toch zeker wel vroeger beproefd, het mij te verschaffen; te meer daar ik een flaauwe herinnering heb, als werd het mij, eenige jaren geleden, namens de redactie, of ten minste namens een redacteur, aangeboden. In ieder geval zijn er zoo veel namen, die men in de Gids nooit ontmoet, dat er ook buiten dit tijdschrift nog wel goed gezelschap te vinden schijnt.

Wat ik, voor minder onafhankelijke leden er van, bejammer, is, dat niet deze of gene man van invloed poging doet, om ze tot elkaâr te brengen. Want „het is" — als de heer Busken Huet in zijn Litterarische fantasiën schreef — „geen geheim, dat de Gids op jaren komt, en dit maandwerk de lijdensperiode is ingetreden, waaruit, na een langen doodstrijd, de Letteroefeningen eindelijk verlost zijn." Immers, stukken op te nemen ter aanprijzing o. a. van spiritistische kwakzalverij in de geneeskunde, mag, ook al zijn zij afkomstig van een man als dr. J. H. Gunning, geen blijk van kracht heeten; en ze te moeten opnemen omdat zij afkomstig zijn van een man als hij, is een blijk van zwakte.

Ons land is klein in meer dan eene beteekenis, helaas!

Maar geheel als kwâjongen had de clairvoyante Gids-redactie me toch misschien niet moeten behandelen.

AANTEEKENING II. [1]

In het altijd christelijk, maar soms niet oprechte Engeland, hebben onhandige vrienden van het kerkgeloof het weêr eens een dienst bewezen.

Een student te Jena, wiens vertrouwen in bovennatuurlijke openbaring, en op persoonlijke onsterfelijkheid door het Darwinisme geschokt was, en die nu van Darwin wenschte te vernemen, hoe deze zelf er over dacht, schreef hem een brief, dien de groote navorscher als volgt beantwoordde:

Juni 5. 1879. Down, Beckenham, Kent.

Dear Sir! I am much engaged, an old man and out of health, and I cannot spare time to answer Your question fully — provided it can be answered. Science has nothing to do with Christ; except in so far, as the habit of scientific research makes a man cautious in admitting evidence. For myself I do not believe, that there ever has been any Revelation. As for a future life, every man must judge for himself between conflicting vague probabilities.

Wishing you happiness
I remain, dear Sir, Yours faithfully
CHARLES DARWIN.

Bij gelegenheid eener lezing, welke Häckel 18 September ll. hield, maakte hij den tamelijk onschuldigen brief bekend. Wat deed men in

---

[1] Zie bladzij 73.

Engeland, volgens Edward B. Aveling, Häckel's berichtgever? Slechts twee bladen, de Pall Mall Gazette en de National Reformer namen den brief over. „Tot schande van Engeland" — schreef Aveling onder meer — „zij gezegd, dat zelfs het toonaangevend wetenschappelijk blad Nature in het nummer van 28 September wel is waar eene woordelijke vertaling uwer lezing geeft, maar den brief van Darwin eenvoudig weglaat. Dit is slechts een kleine proef van het engelsche stelsel, 't welk leert, de oogen te sluiten wanneer er onaangename feiten aan het licht komen."

Door in onzen tijd gedachtenuiting te willen smoren, maakt men zich des te belachelijker, als de persoon, wien 't geldt, hooger staat.

BLADWIJZER.

NB. Op bladzij I, regel 9 v. b. gelieve men te lezen: *niet minder zonderlinge*, voor: *niet zonderlinger*.

